MASTER
NEGATIVE
NO. 91-80159-12

MICROFILMED 1991

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States -- Title 17, United States Code -- concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material...

Columbia University Library reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR:

TARIN, JEAN HENRI

TITLE:

SPINOZA THEOLOGIEN

PLACE:

GENEVE

DATE:

1909

Master Negative #

91-80159-12

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

193Sp4
FZ8
v.1

Tarin, Jean Henri
Spinoza théologien. Genève, Imprimerie
P. Richter, 1909.
96 p. 24cm.

Thesis, Geneva.
Bibliography: p. [5]
Volume of pamphlets.

Another copy in Special Collections (Spinoza)
1909.

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 11x
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 8/14/91 INITIALS MED
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

AIIM

Association for Information and Image Management
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202

Centimeter

Inches

MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

193 Sp4
F Z 81

Spinoza Théologien

THÈSE

PRÉSENTÉE

A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE DE L'UNIVERSITÉ DE GENÈVE
POUR OBTENIR LE GRADE DE BACHELIER EN THÉOLOGIE

PAR

Jean-Henri TARIN
Bachelier ès lettres.

« Que le nom de l'Eternel soit béni
Dès maintenant et à jamais !
Du lever du soleil jusqu'à son couchant,
Que le nom de l'Eternel soit célébré ! »
Ps. CXIII, 2, 3.

GENÈVE
IMPRIMERIE PAUL RICHTER RUE Dr ALFRED-VINCENT, 10

1909

Spinoza Théologien

THÈSE

PRÉSENTÉE

A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE DE L'UNIVERSITÉ DE GENÈVE
POUR OBTENIR LE GRADE DE BACHELIER EN THÉOLOGIE

PAR

Jean-Henri TARIN
Bachelier ès lettres.

« Que le nom de l'Eternel soit béni
Dès maintenant et à jamais !
Du lever du soleil jusqu'à son couchant,
Que le nom de l'Eternel soit célébré ! »
Ps. CXIII, 2, 3.

GENÈVE
IMPRIMERIE PAUL RICHTER RUE Dr ALFRED-VINCENT, 10

1909

La Faculté de Théologie, chargée par le Règlement de l'Université d'examiner la présente thèse, en autorise l'impression, sans toutefois entendre exprimer par là son opinion sur les propositions qui y sont énoncées.

Genève, 1909.

LE DOYEN DE LA FACULTÉ :

HIPPOLYTE BALAVOINE,
professeur.

A mon vénéré maître

M. le Vice-Recteur Ed. MONTET, Dr Théol.

Témoignage de pieuse gratitude.

BIBLIOGRAPHIE

ARISTOTE..... *τα μετα τα Φυζικα.* Lipsiæ, Sumptibus Holtze, 1886.

CICÉRON, M. T. Tusculanorum disputationum ad Brutum. Libri quinque. Lipsiæ in ædibus B. g. Teubneri, 1888.

H. BALAVOINE. Cours inédit.

V. DELBOS.... La notion de substance et la notion de Dieu dans la philosophie de Spinoza. (Extraits de la Revue de métaphysique et de morale.)

P. DONADILLE.. L'intellectualisme théologique. Essai de critique. Kündig et fils, Genève, 1906.

G. FULLIQUET.. Cours inédit.

G. FONSGRIVE.. Essai sur le libre arbitre. Félix Alcan, Paris, 1887.

J.-J. GOURD.... Le caractère distinctif de la religion. (Actes du IIIme Congrès international du Christianisme libéral et progressif.)

J.-J. GOURD... Les trois dialectiques. Georg, Genève, 1897.

J.-J. GOURD... La philosophie de la religion. Cours inédit.

P. JANET..... Introduction au Court Traité de Spinoza.

P. JANET..... Les maîtres de la pensée moderne. Calmann Lévy, Paris, 1883.

LEIBNIZ..... Réfutation inédite de Spinoza. Paris, 1854.

FOUCHER DE CAREIL. Mémoire de la Réfutation de Spinoza par Leibniz. Paris.

B. SPINOZA.... Ethique. Trad. Lantzenberg. R. Flammarion, Paris.
En cinq livres:
I. De Dieu.
II. De l'âme.
III. Des affections.
IV. De la servitude humaine.
V. De la béatitude et de la liberté humaine.

B. SPINOZA.... Dieu, l'homme et la béatitude — ou « Court Traité de Dieu. » Traduc. P. Janet. Germer Baillière et Cie, Paris, 1878.

B. SPINOZA ... Lettres.

ED. SCHERER.. Etude critique sur la littérature contemporaine.

THOMAS D'AQUIN. Summa Theologica.

AVANT-PROPOS

Lorsque la philosophie cherche à expliquer le monde, elle remonte aux causes et arrive à une cause non causée et cause des autres choses, et cette cause lui apparaît encore comme la fin en laquelle toutes choses trouvent leur perfection. Cette cause et cette fin se confondent en un seul être, et cet être, à la fois le premier et le dernier, est Dieu.

La recherche de la nature de l'Etre suprême et la détermination des attributs qui lui conviennent constituent la Théodicée.

La philosophie, en s'occupant de Dieu et en essayant de pénétrer les mystères intra-divins, pose l'objet de la religion.

La théologie n'a pas pour but de rechercher Dieu, elle le pose en principe, elle le suppose existant.

La preuve de l'existence de Dieu en théologie appartient en propre à l'Apologétique. De Dieu, la théologie déduit tous les dogmes, tous les principes moraux qui vont constituer la religion dont l'objet est Dieu.

Philosophie et théologie tendent ainsi vers un même objet: Dieu. Mais l'objet particulier de la théologie est de s'occuper de Dieu en tant qu'Etre digne de louanges, de culte et d'adoration.

Ces quelques mots justifient le titre de cette thèse: « Spinoza théologien ». Philosophe dans la recherche de Dieu, Spinoza est profondément théologien quand il se préoccupe du meilleur moyen de saisir Dieu et de s'unir à Lui. Il est dogmaticien quand, établissant la nature de

l'âme, il lui reconnaît la pérennité qui l'assimile à l'Etre divin; dogmaticien, lorsqu'il traite de la Révélation ou de la manière dont Dieu a parlé aux hommes; dogmaticien, quand il réfute le dualisme en l'Etre premier et qu'il nie l'existence du diable et des démons.

Enfin il est moraliste, lorsqu'il fait le recensement des difficultés que l'âme aura à vaincre pour s'approcher de Dieu.

Wachter affirme qu'il fut Kabaliste et que son système à tournure panthéiste est le résultat des principes qu'il avait empruntés à la Kabale juive.

Leibnitz croit que cette opinion de Wachter a du vrai; mais il ajoute à l'influence de la Kabale celle de Descartes.

La théologie de Spinoza n'est pas un bloc. Elle est répandue çà et là dans ses œuvres. Il faut l'en extraire avec patience, la mettre en ordre et lui donner du relief. Tel est le travail que nous avons entrepris sans avoir, le moins du monde, l'intention d'épuiser un si vaste sujet.

D'abord nous exposerons le système théologico-dogmatique et moral de Spinoza, dans l'ordre qui nous a semblé le mieux mettre en évidence « Spinoza théologien ». Dans cet exposé, nous nous abstiendrons de critiques, car toute réflexion interromprait le cours des raisonnements et rendrait les idées plus difficiles à saisir.

En quelques lignes, nous montrerons l'influence de Spinoza sur la théologie.

Puis nous critiquerons son système en développant les pensées qu'il nous a suggérées.

Enfin, pour conclure, nous compléterons les pensées de Spinoza sur Dieu, par le système si beau et si grand de la Dialectique religieuse de notre vénéré Maître, le regretté J.-J. Gourd.

SPINOZA THÉOLOGIEN

CHAPITRE PREMIER

Dieu considéré dans son être

Dans le *Court Traité*, Spinoza prouve d'abord l'existence de Dieu et se demande ensuite ce qu'est Dieu. « *Quid sit Deus?* » Dans l'*Ethique*, ce défaut de logique disparaît et l'essence de Dieu est placée avant son existence.

Le *De Deo* était une dissertation; c'était une œuvre de jeunesse, une ébauche qui contenait en germe tout un système. L'*Ethique* est une succession de théorèmes qui s'enchaînent rigoureusement; c'est l'œuvre de l'homme, du philosophe: c'est le système.

L'influence de Descartes n'a certainement pas été étrangère à cette forme mathématique que Spinoza a donnée à son *Ethique*, et qui semblerait mieux à sa place en géométrie qu'en philosophie. Comme tout bon mathématicien, comme tout excellent logicien, notre philosophe établit d'abord ses principes en définitions évidentes par soi, indémontrables et indiscutables.

Son point de départ est la substance. « Par substance j'entends, dit-il, ce qui existe en soi et est conçu par soi, ce qui est « cause de soi », c'est-à-dire ce dont l'essence enve-

loppe l'existence, et qui ne peut être conçu autrement que comme existant. »

Pouvons-nous concevoir une chose qui ait l'existence par soi et dont l'essence soit d'exister? — Oui. Dès lors il est inutile de démontrer la substance; nous la pensons, nous la concevons, donc elle est. Personne n'osera contester cet axiome: « Tout ce qui existe, existe en soi-même ou bien en une autre chose. » Nous existons, est-ce par nous-mêmes? — C'est impossible. Nous avons donc l'existence en une autre chose dont l'essence enveloppe l'existence et cette chose est facilement concevable. Puis, s'appuyant sur un autre axiome, qui est en somme la véritable base de toute sa philosophie: « Une idée vraie doit correspondre en tous points avec l'objet qu'elle exprime », Spinoza affirme la substance.

Unité de la substance.

Antérieure à ces modifications, la substance est unique; ce sont là les prémisses de toute la philosophie spinoziste. Démontrer la pluralité des substances serait renverser tout l'édifice. Aussi Spinoza s'efforce-t-il de prouver l'unité de la substance. Deux substances qui auraient des attributs différents, par cela même n'auraient rien de commun entre elles, car le concept de l'une n'envelopperait pas le concept de l'autre. N'ayant rien de commun entre elles, l'une ne pourrait pas non plus être cause de l'autre. Par quoi, alors, différeraient-elles, sinon par la diversité de leurs attributs ou de leurs modifications? Mais dans la nature il ne peut pas exister deux substances de même nature ou de même modification, car si de tous leurs attributs elles en avaient un seul de commun, elles auraient la même nature et seraient une seule et même chose.

Supposons, maintenant, que ces deux substances n'aient aucun attribut commun et revenons à la définition de la substance: « C'est ce qui est cause de soi, ce dont l'essence enveloppe l'existence, la chose à qui par nature il appar-

tient d'exister. » Or elle ne peut pas exister d'une manière finie, car l'existence finie est en réalité une négation partielle, et se nier soi-même quand on existe par soi, c'est nier sa propre existence. Mais, l'on ne peut pas concevoir une existence qui se nie soi-même, un être qui veuille ne pas être ou n'être qu'à demi: la substance est donc infinie et elle ne peut pas, comme telle, se limiter elle-même. Elle ne peut pas davantage être limitée par une autre substance, car cette autre substance se concevant soi-même existerait, elle aussi, nécessairement infinie, et nous aurions deux infinis, ce qui est absurde.

Mais nous avons supposé deux substances n'ayant aucun attribut commun; or nous venons de prouver que s'il existait deux substances, elles seraient nécessairement infinies toutes les deux; elles auraient donc un attribut commun, l'infinité, et partant la même nature; ce qui démontre clairement que la substance est une et ne peut être qu'une.

En raisonnant sur un autre attribut, l'éternité ou l'immensité, Spinoza aurait pu de la même manière, arriver à l'unité de la substance.

Des attributs et des modes ou modifications.

Avant d'aller plus loin et pour plus de clarté, il faut expliquer ce que Spinoza entend par attributs et par modes ou modifications. « L'attribut est ce que l'intelligence conçoit dans la substance comme en constituant l'essence. En d'autres termes, l'attribut est l'expression de l'essence de la substance. » Il exprime quelque chose de réel et de substantiel, et Spinoza le confond presque toujours avec la substance.

Les modes ou modifications sont: « Les affections de la substance, ce qui de la substance affecte les autres choses, existe en elles et peut être conçu par les choses modifiées elles-mêmes. » C'est, si l'on veut, l'extériorisation de la substance, ce que les autres choses peuvent en concevoir.

Il y a deux sortes de modes: les modes infinis et les

modes finis. Les modes infinis ou éternels sont les intermédiaires entre les attributs et les modes finis. Nous ne connaissons que deux de ces modes : le mouvement dans la nature et l'entendement dans les choses pensantes. C'est ainsi que Spinoza les appelle dans le *Court Traité*. Dans l'*Ethique* il leur donnera un autre nom : l'Etendue et la Pensée. Les modes finis sont des déterminations extérieures par lesquelles nous exprimons ce que nous concevons de la substance. Le nombre des modes finis est infini.

Preuves de l'existence de Dieu

Revenons au raisonnement sur la substance dont l'enchaînement logique va nous conduire à Dieu. L'unité de la substance fermement établie, Spinoza en fait la base de son système, et tout d'abord en déduit Dieu.

Plus une chose a d'être ou de réalité, plus le nombre de ses attributs est grand. Cela découle de la définition de l'attribut qui est l'expression de l'essence de la substance, ou mieux : « ce que l'intelligence conçoit dans la substance comme en constituant l'essence ». En effet, plus une chose a de réalité, plus l'intelligence peut la concevoir sous des points de vue différents et se la représenter sous des formes plus variées.

Et chacun des attributs de la substance peut et doit être conçu par lui-même, puisque l'attribut est ce que l'intelligence perçoit de l'essence de la substance. Les attributs éternels et infinis coexistent éternellement en la substance, ils font partie de la nature et ne peuvent être produits l'un par l'autre, puisqu'ils sont de la substance et en la substance. Il n'est pas absurde de donner à la substance plusieurs attributs. Bien plus, la nature nous met dans la nécessité de concevoir chaque être sous un attribut quelconque. Il est évident que plus un être aura d'existence ou d'être, plus aussi il aura d'attributs pour exprimer sa nécessité, son éternité, ou son infinité. Il faut donc nécessairement définir l'Etre en soi : Un Etre qui consiste en une

infinité d'attributs dont chacun exprime une essence infinie et éternelle. Cet Etre absolument infini, cette substance cause de soi, c'est Dieu.

Dieu existe nécessairement. « Si vous le niez, concevez, si vous le pouvez, que Dieu n'existe pas. Alors son essence n'enveloppe pas l'existence, et c'est absurde. » Telle est la première preuve de l'existence de Dieu.[1]

Pour chaque chose, il doit y avoir une cause ou raison pour que la chose existe ou n'existe pas. Ainsi, la cause pour laquelle un cercle carré n'existe pas, résulte de la nature même du cercle, car un cercle carré enveloppe une contradiction. L'impossibilité de l'existence de deux substances de même nature ou de nature différente a clairement été prouvée dans les démonstrations précédentes. Si une raison pouvait être donnée contre Dieu, il faudrait qu'elle se trouvât, soit dans la nature même de Dieu, ou en dehors de lui ; or, elle ne peut être ni en Dieu, ni en dehors de lui. Car si la cause ou raison se trouvait dans la substance, elle serait de même nature que la substance et par cela existerait nécessairement.

Si, au contraire, elle était en dehors de la substance, cette raison serait d'une autre nature que Dieu et ne pourrait rien avoir de commun avec lui ; par conséquent, elle ne pourrait ni poser, ni empêcher l'existence de la Substance-Dieu. Dire qu'une raison empêchant l'existence de Dieu ne peut pas être donnée en dehors de lui, c'est dire qu'elle est donnée en lui. Et l'on ne peut concevoir une substance qui porte en elle la cause de sa non-existence, c'est une contradiction, et une contradiction dans l'Etre absolument parfait, est absurde. Puisqu'il n'existe ni en Dieu, ni en dehors de Dieu, aucune cause qui puisse empêcher son existence, Dieu existe donc nécessairement.

[1] *Ethique* L. I. Théor. XI.

Voilà la deuxième preuve de l'existence de Dieu. Spinoza en donne une troisième; c'est une preuve *a posteriori*.

L'impossibilité d'exister est une faiblesse et la possibilité d'être est une force. Il existe dans la nature des choses finies qui sont nécessairement; elles seraient donc douées de plus de force que l'Etre absolument infini, ce qui est absurde. Nous-mêmes nous existons, soit en nous-mêmes, et alors nous sommes l'Etre par excellence; soit en une autre chose qui possède l'être en soi, et nécessairement l'Etre en soi doit exister et Dieu est.

Résultat de l'unité de la substance.

Après avoir donné ses trois preuves de l'existence de Dieu, Spinoza revient à l'unité de la substance pour en tirer toutes les conclusions qui en découlent.

Nous avons une seule substance et un seul Dieu que nous concevons en une infinité d'attributs de toute nécessité infinis et éternels. Mais, pour concevoir les attributs eux-mêmes, nous avons besoin du secours des modes ou des modifications. Par les modes, notre entendement sépare les attributs en partie, parce qu'ainsi il les saisit mieux. Est-ce à dire pour cela que la substance soit divisible, parce qu'en nous-même, subjectivement, nous la divisons? — Non, la substance est indivisible. Diviser la substance serait l'anéantir. Chaque partie serait cause de soi, infinie et constituée par un attribut spécial, une seule substance pourrait en constituer plusieurs, ce qui est aussi absurde qu'impossible. Les parties obtenues par la division étant cause de soi, n'auraient rien de commun avec le tout qui les aurait produites; un tout existant et conçu sans ses parties constitutives, enveloppe contradiction. Qui dit tout, dit en effet parties, un corps simple et sans parties, n'est pas un tout. Les parties divisées conserveront la nature de la substance ou ne la conserveront pas. Si elles la conservent, elles sont une même chose avec la substance; si elles la perdent, la substance divisée dans son entier, par le fait

même, perdra l'existence. Si l'on envisage la substance seulement sous l'attribut d'infinité qui lui convient, on arrive aussi par la division à l'anéantissement de la substance: la diviser, serait diviser l'infini et partant il y aurait plusieurs infinis; mais, comme plusieurs infinis ne peuvent exister en même temps, la substance divisée le serait en plusieurs finis, et dès lors, il n'y aurait plus d'infini et la substance cesserait d'exister.

Unité de Dieu

Il résulte clairement de là qu'il n'existe qu'une seule substance indivisible et infinie, en dehors de laquelle aucune autre substance ne peut être conçue. Ce qui revient à dire qu'il n'existe et qu'on ne peut concevoir aucune substance en dehors de Dieu. Il suit de là avec la dernière évidence que Dieu est unique, que la chose pensante (la pensée), la chose étendue (l'étendue) sont deux attributs de Dieu ou deux modifications des attributs divins, qui cependant sont une même chose, puisqu'ils appartiennent à la substance une et indivisible.

Panthéisme

Mais si aucune substance n'existe en dehors de Dieu et ne peut être conçue sans lui, « Tout ce qui existe existe en Lui et rien ne saurait être conçu ni exister en dehors de Lui. » C'est là le corollaire nécessaire de l'unité de la substance infinie. En effet, la substance est *causa sui*. Or les modifications de la substance ne peuvent être conçues ni exister sans elle, donc les modifications de la Substance, de Dieu, doivent et ne peuvent exister qu'en Dieu; car on ne peut rien concevoir en dehors de Dieu et de ses attributs ou modes éternels qui expriment son essence éternelle. Comment exprimer une essence, sans, par le fait même, exprimer l'existence de cette essence? — C'est impossible. Il faut donc dire, qu'en Dieu, ce qui constitue son essence constitue aussi son existence et que l'existence et l'essence de Dieu se confondent et sont une seule et même chose.

L'essence et l'existence se confondent en Dieu

Nous sommes arrivés au point culminant de la doctrine de Dieu chez Spinoza: Dieu est tout, et tout est en lui.

En résumé, nous avons une substance-Dieu; cette substance est une; en elle est tout ce qui existe, et sans elle rien ne peut être conçu. Nous la saisissons par les modes de l'étendue et de la pensée. Elle est éternelle et infinie, son essence et son existence se confondent et ses attributs, comme elle, sont éternels. La puissance est son essence même, et de cette puissance résulte nécessairement tout ce que nous pouvons concevoir être ou exister.

La Natura naturans et la natura naturata.

Cette puissance divine peut agir en elle-même ou par rapport au monde extérieur. Agissant en elle-même, c'est la « Natura naturans »; agissant par rapport au monde extérieur, c'est la « natura naturata ». Ce terme « Natura naturans », Spinoza avoue lui-même, au chapitre VIII du *De Deo*, qu'il ne l'a pas inventé. « Par cette expression, dit-il, les Thomistes désignent Dieu. » Nous sommes en présence d'un terme de la vieille scholastique. Voici le passage de la « Summa Theologica Thomæ Aquinatis », d'où Spinoza l'a tiré: « Natura Vero universalis est, Virtus activa in aliquo universali principio naturæ, puta in aliquo cœlestium corporum vel alicujus Superioris Substantiæ, secundum quod etiam *Deus a quibusdam dicitur Natura naturans.* »[1]

Thomas d'Aquin cite lui-même ce terme comme emprunté à d'autres philosophes: « *Deus a quibusdam dicitur....* »

La Natura naturans est « un Etre qui par lui-même et sans le secours d'aucune autre chose (attributs ou modes) peut être connu clairement et distinctement. La natura naturata est « l'ensemble des modes ou créatures qui dépendent immédiatement de Dieu ou sont éternellement créés par lui ». La natura naturata se divise en deux par-

[1] *Summa Theologica.* Pars 2. quæst. 85, art. 6.

ties: la première est composée des modes généraux qui dépendent immédiatement de Dieu et sont appelés créatures par Spinoza; l'autre consiste dans les choses particulières causées par les modes généraux.

Dieu créateur

Nous rencontrons ici les deux mots « créés et créatures », mais Spinoza se garde bien d'attribuer à Dieu la création. Dans la critique de son système, il sera intéressant de faire remarquer quelles conclusions on peut tirer de la natura naturata. Cependant, voici quelques mots d'une note de Spinoza qui fait comprendre clairement ce qu'il pense de la création et d'un Dieu créateur: « Il y a une différence entre créer et engendrer; créer, c'est poser une chose à la fois par l'existence et par l'essence; engendrer, c'est seulement faire qu'une chose naisse quant à l'existence; c'est pourquoi aujourd'hui dans la nature, il n'y a que génération et non création. Si Dieu crée, il crée la nature de la chose avec la chose elle-même. Il serait donc un Dieu jaloux si, ayant la puissance, mais non la volonté, il eut créé la chose de telle sorte qu'elle ne fût pas en harmonie avec sa cause créatrice, ni en essence, ni en existence. Au reste, pour ce que nous appelons ici créer, *on ne peut pas dire proprement qu'un tel acte ait jamais eu lieu*, et nous nous servons ici de cette distinction seulement pour montrer ce qu'on en peut dire. »[1]

La puissance divine, la Natura naturans, aujourd'hui ne crée donc plus; elle engendre, car en Dieu créer n'a jamais eu lieu. Mais qu'engendre-t-elle? Je me garderai bien de répondre; je laisserai parler Spinoza lui-même. Voici sa réponse: « Nous ne connaissons que deux modes engendrés par Dieu[2], à savoir: le mouvement dans la nature et l'entendement dans la chose pensante, lesquels

[1] Court Traité. Chap. II.

[2] Contrairement à sa note Spinoza emploie ici le mot créer, nous avons fait disparaître cette contradiction.

modes sont de toute éternité et subsisteront pendant toute l'éternité. Œuvre vraiment grande et digne de la grandeur de son auteur! Pour le mouvement, comme il appartient plus spécialement à la science de la nature qu'à celle dont nous traitons, nous n'avons pas besoin de dire qu'il a été de toute éternité et qu'il subsistera sans altération pendant toute l'éternité, qu'il est infini en son genre, et ne peut ni exister ni être conçu par lui-même, mais seulement par le moyen de l'étendue. Nous ne parlerons point de ces choses et nous nous contenterons de dire qu'il est le *Fils de Dieu*, l'ouvrage de Dieu immédiatement créé par lui. Quant à l'entendement dans la chose pensante, il est aussi, comme celui-là, *Fils*, œuvre, création immédiate de Dieu existant de toute éternité et subsistant sans altération pendant toute l'éternité. »[1]

Ces créatures éternelles de Dieu sont les intermédiaires entre lui et les choses extérieures. Le Dieu infini et éternel, sans être au-dessus de la nature, le Dieu immanent ne pouvait pas créer directement. Et comme nous l'avons déjà dit en expliquant les modes, il avait besoin d'un intermédiaire, d'un Fils par qui soient engendrées les choses extérieures, que nous appelons, nous, le monde donné.

[1] Court traité. Chap. IX.

CHAPITRE II

Dieu considéré par rapport aux choses extérieures.

La théorie de la Natura naturans et de la natura naturata nous amène à considérer Dieu dans ses rapports avec le monde extérieur. Il nous est impossible de parler de l'action de Dieu dans le monde, parce que Dieu n'est pas dans le monde, mais le monde est en Dieu, et tout ce qui est, existe en lui. Définir la substance, c'est du même coup définir Dieu, définir la Natura naturans. De quelque formule que nous nous servions pour cette définition, toutes reviendront à celles de la substance. La Natura naturans est comme la substance: ce qui est en soi et est conçu par soi. Nous avons clairement démontré l'indivisibilité de la substance et prouvé par là qu'aucune autre substance ne peut exister ni être conçue en dehors de Dieu. Mais si rien ne peut exister en dehors de lui, rien non plus ne peut le déterminer ou le contraindre à agir, puisqu'il n'existe rien en dehors de lui. Il agit donc en vertu des seules lois de sa nature et sans y être contraint par aucune autre chose. Hormis la perfection de sa nature, de la Natura naturans, il n'y a aucune cause qui pousse Dieu à agir. Il suit de là que Dieu est cause libre et la seule cause libre.

Dieu cause libre

En quoi consiste la liberté en Dieu, que peut-on entendre par ce mot: liberté? Pour Spinoza, l'idée vraie

La liberté de Dieu

est celle qui se comprend de soi; elle est évidente par elle-même et correspond à l'objet qu'elle exprime. Par conséquent, ce qui est contenu subjectivement dans l'entendement doit exister nécessairement dans la nature, et nécessairement aussi doit être une modification de l'unique substance, Dieu. Et l'intelligence, qui est une modification de la pensée, l'amour, la volonté, le désir, sont des modes qui se rapportent à la natura naturata et non pas à la Natura naturans; car ils sont des affections de la substance résultant d'elle de toute nécessité.

Ni l'intelligence, ni la volonté, ni aucune autre affection ne sont capables de déterminer Dieu à l'acte, mais elles-mêmes sont déterminées par Dieu à exister et à agir d'une certaine façon. Elles ne sont donc pas causes libres, mais causes nécessaires, et ne constituent en rien la liberté de Dieu.

Si la volonté en Dieu était cause libre, Dieu pourrait à son gré agir ou ne pas agir; il pourrait omettre telle action, telle perfection; il pourrait avoir des préférences pour certains actes et de la répulsion pour d'autres. Ce serait un Dieu despote, décrétant toute chose par sa volonté absolue; ce serait un Dieu imparfait, ce ne serait plus Dieu. Dieu n'agit pas et ne peut pas agir, comme beaucoup le prétendent, par la liberté de sa volonté ou de son intelligence; car en Dieu, pas plus la volonté que l'intelligence ne sont libres. Il agit par nécessité de nature, et « la vraie liberté de Dieu n'est rien autre chose que la première cause, qui n'est nullement pressée ou contrainte par aucune cause extérieure, et qui, par sa seule perfection, est cause de toute perfection. »[1]

Ainsi Dieu est poussé à l'action par nécessité de nature et est la cause librement déterminée des choses qui existent en lui. En outre, hors de Dieu, il n'existe aucune substance, c'est-à-dire aucune chose ayant l'être en soi, puisque rien de ce qui est n'est en dehors de lui, et que tout ce qui existe, existe en lui. Dieu donc, cause de soi, seule véritable cause libre, est la *cause immanente de toutes les choses et non pas leur cause transitoire.*

[1] Court Traité. Chap. IV.

Dieu et les choses extérieures.

Nous arrivons par là aux rapports de Dieu avec les choses extérieures.

Si par essence, la substance enveloppe l'existence, il s'ensuit que l'essence des choses produites par la substance divine n'enveloppe pas l'existence. Sans quoi, il y aurait à la fois plusieurs substances existant en soi, plusieurs infinis, plusieurs éternels, ce qui est impossible. Et Dieu, cause immanente et non transitoire des choses est, pour se servir d'un terme scholastique, par le fait même, leur « causa essendi ». Ce qui revient à dire: Dieu n'est pas seulement la cause efficiente de l'existence des choses, il l'est aussi de leur essence.

Providence.

Lorsque Spinoza composa son « De Deo et homine ejusque felicitate lineamenta », la Providence entrait dans le plan de son développement. Il ne disait pas encore « Deus causa essendi », il appelait « Propres » les attributs de Dieu, et la Providence était le second des Propres. La Providence était alors pour lui l'effort par lequel toute la nature et toutes les choses particulières tendent à la conservation de l'être, car nulle chose par nature ne tend à sa propre destruction.

Prédestination.

Pour arriver à la prédestination, Spinoza reprend la proposition où il prouve que Dieu est la « causa immanens essendi » des choses extérieures. Si Dieu est la cause efficiente de l'existence des choses, il est aussi, comme nous venons de le dire, la cause de leur essence, puisque l'existence et l'essence se confondent en lui. De là découle nécessairement l'existence infinie et éternelle des choses qui ré-

sultent de la nature d'un attribut divin, nécessairement, lui, infini et éternel. De là découle encore que les choses tenant de Dieu l'existence et l'essence sont déterminées par lui à exister, qu'elles ne peuvent être autrement, qu'elles ont été déterminées à être, qu'elles agissent par la détermination qu'elles ont reçue de Dieu, et que faisant partie de la substance déterminante, elles sont dans l'impossibilité de se rendre elles-mêmes indéterminées. Donc, toutes les choses singulières et infinies et dont l'existence est limitée sont déterminées à agir par d'autres causes de même nature, et ainsi de suite, dans une série et à l'infini. C'est l'enchaînement causal, c'est la *prédestination*. Prévoyant une objection, Spinoza ajoute: « Ceci n'inclut nullement que Dieu soit la cause éloignée des choses particulières et finies, si ce n'est pour établir une distinction entre elles et les choses qu'il produit immédiatement ou qui résultent de sa nature absolue, les attributs. »

La doctrine de la prédestination est le couronnement de la pensée de Spinoza sur Dieu. Dieu agissant par la nécessité de sa nature produit excellemment tout ce qu'il produit. Les choses n'auraient pu être produites d'une manière différente, ni dans un ordre autre que celui où elles ont été établies. Elles sont aussi parfaites que possible, ne pouvant pas l'être davantage. Comme tout ce qui est, existe en Dieu, et que toutes les choses sont déterminées par la nature de Dieu à exister et à agir d'une façon donnée, il n'existe rien de contingent et tout est prédestiné.

Le péché.

Une difficulté surgit. Spinoza la prévoit et l'aplanit aussitôt. Si tout est prédestiné, l'homme a été prédestiné au péché. — Tout est parfait, puisque tout est en Dieu, et le péché n'existe pas. — Pourtant on ne peut pas nier les péchés des hommes. — Non certes, et ce que nous appelons péché ne l'est qu'au point de vue de notre raison, qu'au point de vue humain et purement social; le péché

n'est pas imputable à Dieu. Un ouvrier fait une horloge apte à sonner et à indiquer les heures; tout est parfait, tout va bien, tout est selon la fin que s'est proposée l'ouvrier; si l'horloge se détraque, la fin reste quand même bonne et parfaite, et la faute n'est pas à l'ouvrier.

Nous reverrons dans le chapitre de la Servitude humaine la doctrine du péché.

Deux questions se posent encore; Spinoza les aborde sans crainte. Conséquent avec lui-même, au risque de s'attirer des désagréments de la part de l'autorité ecclésiastique, il les traite et renverse les vieux préjugés qu'elles contiennent. Puisque nous parlons des rapports de Dieu avec le monde extérieur, nous avons le devoir de nous demander si Dieu a parlé aux hommes, si la Révélation biblique est possible dans le sens où l'entendent ordinairement les théologiens? Plus intéressante encore que la première, voici la deuxième question: Le diable existe-t-il?

La Révélation

Tout d'abord, Dieu a-t-il parlé aux hommes? — Mais oui, c'est certain, affirment les théologiens; il a parlé à Moïse, au milieu du feu, des éclairs et du tonnerre.

Nous n'hésitons pas à répondre: aucun homme n'a entendu la voix de Dieu, c'est-à-dire un son venant de Dieu et frappant l'oreille de l'homme. Si Dieu avait dit aux Israélites: « Je suis Jéhovah, votre Dieu », ils auraient d'abord dû connaître l'existence d'un Dieu, car les paroles mêmes « Je suis Jéhovah » ne disaient pas qu'elles étaient prononcées par Dieu. « Ils ne pouvaient pas savoir, en effet, que cette voix accompagnée de la foudre était Dieu, même lorsque la voix le disait. » Celui qui prononçait ces mots pouvait parfaitement être un imposteur.

Dieu n'a pas non plus parlé aux hommes par des signes extérieurs, par des songes, des visions, ni même par l'exaltation prophétique. Les raisons qui militent contre des paroles prononcées par Dieu valent aussi contre tous

les signes extérieurs. Quand Dieu parle à l'homme, c'est par l'entendement. Dieu est la cause efficiente de l'essence des choses particulières, il est la cause de notre connaissance. Ce qui en nous doit connaître Dieu est l'entendement. Il est uni si immédiatement à Dieu qu'il ne peut exister ni être cause sans lui. « Il est indubitable qu'aucun objet ne peut être relié à l'entendement d'une manière plus intime que Dieu lui-même. » Puisque Dieu est l'essence de l'entendement, comme il l'est de toutes les choses particulières, la conclusion est claire: la Révélation biblique, telle qu'on l'entend ordinairement, n'a jamais existé et ne peut exister.

Le diable.

Passons à la deuxième question: Y a-t-il un diable? « Si le diable est une chose complètement contraire à Dieu et qui ne tient rien de Dieu, il se confond avec le néant[1] », en vertu de cette proposition: rien ne peut exister en dehors de Dieu. « Si, comme on le dit, le diable est une chose pensante, incapable de vouloir et de faire aucun bien et qui s'oppose à Dieu dans tout ce qu'il fait, il est alors digne de pitié, et si les prières avaient quelque valeur, il faudrait prier pour lui. »[2]

La durée d'une chose est proportionnée à sa perfection. Dans une chose pensante, la perfection, par conséquent la durée, dépendent particulièrement de l'union avec Dieu; or le misérable diable est une chose pensante, sans perfection, sans la moindre union avec Dieu, bien plus, l'ennemi de Dieu; il ne peut donc pas durer un seul instant.

Enfin, qu'avons-nous besoin du diable, puisque sans lui nous pouvons découvrir le plus clairement du monde les causes des passions?

Le diable n'est qu'une fiction et « nous n'avons pas besoin de cette fiction ».

[1] Court Traité Chap. Du Diable.
[2] Court Traité Chap. Du Diable.

Telle est sur Dieu la pensée de Spinoza. Tous mes efforts ont tendu à la débarrasser de ses obscurités, à la mettre en ordre et à la présenter clairement. En effet, ne pas saisir la pensée de Spinoza sur la substance et sur Dieu, c'est se condamner à ne pas comprendre ce qui va suivre, tant sa logique est serrée et son exposé mathématique.

CHAPITRE III

L'âme.

—

Le lecteur trouvera peut-être extraordinaire, voire illogique, que la définition de Dieu soit placée en tête du chapitre de l'âme. Spinoza agit tout autrement; il met en tête de chacun de ses livres les définitions des termes et des principes premiers évidents par eux-mêmes, dont il se servira pour traiter son sujet.

Notre but est de rechercher la pensée théologique de Spinoza, de la rendre nettement apparente et d'en faire voir l'enchaînement. C'est pourquoi nous plaçons les propositions dans un ordre qui montre la dépendance des idées les unes des autres et permet d'en apercevoir plus facilement les conclusions.

La définition de Dieu est le résumé de tout ce que nous venons de dire, elle est le point de départ de tout ce que nous allons dire; c'est là, nous semble-t-il, une raison suffisante de la place que nous lui avons donnée. Il résulte des déductions sur la substance, sur Dieu, que Dieu est: « l'Etre absolument infini, c'est-à-dire la substance qui consiste en une infinité d'attributs, dont chacun exprime une essence éternelle et infinie. »

Nature de l'âme

Si Dieu et la substance sont une même chose, Dieu est cause de soi, son essence enveloppe l'existence, il existe

nécessairement, et sa nature est d'exister. Qu'est-ce donc que la nature de Dieu, sinon son essence? Or sa nature est d'exister, il ne peut pas ne pas être; dès lors il va de soi qu'en lui l'existence et l'essence se confondent. En vertu de ce théorème: « toute chose tend à persévérer dans son être », Dieu qui a l'être par soi, ne peut pas être à lui-même une cause de destruction, il est éternel. De sa nature éternelle et infinie, de son essence comme de son existence découlent des choses infinies en d'infinies modifications; car un entendement infini peut concevoir infiniment, autrement dit, peut tout concevoir. S'il conçoit tout, rien ne peut exister en dehors de lui.[1] Mais l'âme existe et son essence n'enveloppe pas l'existence. Cela prouve qu'elle est produite par Dieu, car l'essence des choses produites par Dieu n'enveloppe pas l'existence, sans quoi, elles seraient leur propre cause et il y aurait plusieurs substances. Puisque l'âme n'est pas cause de soi, elle reçoit de Dieu son existence et son essence. L'âme produite par Dieu est de ce fait une chose particulière, « et ces choses ne sont rien d'autre que les affections, en d'autres termes, les modes des attributs de Dieu »[2], qui d'après la définition de Dieu, font partie de la substance, sont, comme elle, infinis et éternels, et ont les mêmes propriétés ou qualités.

L'âme est donc un des modes, une des affections de la substance. Par les modes, la substance s'extériorise et nous pouvons en concevoir quelque chose. Les modes particuliers ou choses particulières sont en nombre infini; il ne nous est possible d'en saisir que deux: l'Espace ou Etendue, et la Pensée. L'âme est une chose pensante et, comme telle, elle est inclue dans le mode de la pensée, et, par conséquent, fait partie de l'intelligence divine. Ce qui

[1] Ces théorèmes ont déjà été démontrés dans le « De Deo ».
[2] *Ethique*. Corol. I. du théor. XXV. L. I.

est comme si nous disions que la nature de l'âme humaine exprime Dieu, non en tant qu'il est infini, mais seulement en tant que conçu partiellement par l'âme; — autrement dit — compris par elle d'une façon inadéquate. Ce qui est comme si l'on disait: « Dieu constitue l'essence, la nature de l'âme humaine. »

Il faut remarquer avec Spinoza que la nature de Dieu n'appartient pas à l'essence des choses produites; tout au contraire, ce sont les choses produites qui appartiennent à l'essence de Dieu. C'est dans ce dernier sens seulement que Dieu constitue la nature de l'âme humaine.

Pour ne pas interrompre le raisonnement, nous nous sommes abstenu de toute réflexion au sujet des modes que peut percevoir notre âme. Dans le *Court Traité*, ces deux modes sont le mouvement et la pensée, ils sont Fils de Dieu; dans l'*Ethique*, Spinoza a abandonné cette conception, l'Etendue a remplacé le mouvement, qui était cartésien, et les modes perceptibles, toujours au nombre de deux, sont devenus: « l'Espace ou Etendue, et la Pensée.

Théorie des idées.

Avant d'aborder les rapports de l'âme et du corps, il est nécessaire d'exposer la théorie de Spinoza sur les idées. Il part des idées pour arriver à l'éternité de l'âme. Nous ne disons pas à l'*Immortalité*, car, pour lui, l'âme n'est pas immortelle, elle est éternelle. « Sous le nom d'idée, Spinoza comprend une conception de l'âme, que l'âme forme parce qu'elle est une chose pensante. » Le mot conception est préférable au mot perception; perception, en effet, «paraît indiquer que l'âme reçoit passivement l'impression d'un objet, conception, au contraire, semble exprimer une action de l'âme ».

Il y a trois sortes d'idées: les idées adéquates, les idées inadéquates et les idées vraies.

« Par idées adéquates, il faut entendre l'idée, qui, en tant qu'elle est considérée en elle-même et sans relation

avec son objet, a toutes les propriétés d'une idée vraie, autrement dit tous les caractères distinctifs intrinsèques d'une idée vraie. »

L'idée adéquate est celle qui n'a pas tous les caractères d'une idée vraie. Elle est toujours partielle et confuse.

On est en droit de se demander ce qu'est une idée vraie, puisque la définition des idées adéquates et inadéquates repose sur les idées vraies; en voici la définition: « Idea Vera debet cum suo ideato convenire. [1]» Il résulte de là que l'idée adéquate est toute dans le sujet sans rapport avec son « idéat » ou objet, et que l'idée inadéquate est autant dans le sujet que dans l'objet qu'elle perçoit d'une manière partielle ou confuse.

Toutes les idées qui existent en Dieu sont vraies, puisqu'elles s'accordent en tout point avec leur objet; donc toutes les idées, en tant qu'on les rapporte à Dieu, sont vraies. Quand nous disons qu'il existe en nous une idée adéquate, nous disons: En Dieu, en tant qu'il constitue l'essence de notre âme, il existe une idée adéquate. C'est comme si nous disions: cette idée est vraie. Ce qui revient à ceci: toute idée absolue en nous, c'est-à-dire adéquate, est une idée vraie.

Mais il y a des idées fausses. Comment les expliquer? D'abord par le fait que lorsqu'on dit idée, on dit vérité; puisque toutes les idées qui existent en Dieu sont vraies et que rien ne peut exister ni être conçu en dehors de Dieu. C'est pourquoi il n'existe rien de positif dans les idées qui permette de les appeler fausses. « Si vous le niez, concevez, si vous le pouvez, un mode positif de la pensée qui constitue la forme de l'erreur — autrement dit, de la fausseté. » La fausseté ne peut pas exister en Dieu. Nous avons dit: « il n'existe rien de positif qui permette d'appeler les idées fausses. » Aussi, quand elles le sont, c'est par leur côté né-

[1] *Ethique*. Livre I, axiome VI.

gatif. La fausseté ne peut pas consister dans une privation totale de connaissance, ce serait de l'ignorance absolue; or, ignorer et se tromper sont deux choses très différentes. C'est pourquoi elle consiste « dans un manque de connaissance qu'enveloppe la connaissance inadéquate des choses ».

Ce sont les choses particulières, ce sont les âmes qui, abusées ou trompées, perçoivent confusément les modifications du corps.

L'âme dans ses rapports avec le corps.

Venons maintenant aux rapports de l'âme et du corps. L'âme, par rapport au corps, est l'idée du corps, et le corps est l'objet de cette idée qui constitue l'âme humaine. S'il en était autrement, les idées qui viennent des modifications du corps n'existeraient pas dans notre âme. Il faut que tout ce qui modifie l'idéat corps soit perçu par l'âme, si bien que rien ne puisse se passer dans le corps qui ne soit aussitôt perçu par l'âme. En effet, la connaissance de tout ce qui se passe dans l'objet d'une idée existe nécessairement en Dieu, en tant que Dieu a l'idée de cet objet parmi ses modifications ou, ce qui est la même chose, en tant qu'il constitue l'essence de l'âme humaine, et en cette qualité, l'âme doit nécessairement avoir la connaissance des idées de son objet; puisque ses idées sont en Dieu qui constitue son essence. Le résultat de cette union de l'âme et du corps est l'homme.

Remarquons ici que l'idée de l'idée « âme » existe en Dieu comme l'idée du corps et est au même titre une modification. C'est pourquoi la réunion de l'idée âme et de l'idée corps en une même chose n'empêche pas l'âme d'être un mode de la pensée, et le corps un mode de l'étendue. Nous avons la réunion de deux modes dans un même individu, et l'un est l'idée de l'autre. L'idée âme ne sait pas que le corps humain existe et ne le connaît que par les idées des modifications dont le corps est affecté; car l'âme est une chose et le corps une autre chose; l'âme est un mode et le corps

un autre mode, et ils ne peuvent se connaître que par l'idée de chacun d'eux qui existe simultanément en Dieu.

Mais si l'âme connaît le corps humain par contre-coup et seulement par les idées des affections dont le corps est affecté, le corps devient le trait d'union entre elle et les autres corps extérieurs qui ne sont pas le sien, mais qui affectent le sien. Dès lors, aussi longtemps que son corps sera ainsi affecté, l'âme humaine s'en représentera la modification, jusqu'à ce que le corps soit affecté par une autre modification. Bien plus, lorsqu'une modification du corps sera passée, l'âme pourra encore se représenter comme présents les corps extérieurs qui auront modifié le sien. Cette faculté de l'âme de se représenter les affections passées du corps s'appelle l'imagination.

Il est facile maintenant de comprendre ce qu'est la mémoire. On peut la définir : « un certain enchaînement d'idées qui enveloppent en elles la nature des choses existantes en dehors du corps humain, enchaînement qui se produit dans l'âme suivant l'ordre et l'enchaînement des modifications du corps. » C'est par la mémoire que l'âme, s'imaginant une modification passée du corps, par analogie se souvient aussitôt des autres modifications similaires. La mémoire naît de l'imagination que se fait l'âme de deux corps qui ont modifié le sien; s'imaginant l'un, elle est aussitôt obligée de se remémorer l'autre.

Connaissance que l'âme a d'elle-même.

C'est seulement en tant que percevant les idées des modifications de son corps que l'âme humaine arrive à se connaître elle-même. L'âme est constituée par l'essence de Dieu, elle fait partie de l'intelligence divine, donc Dieu la connaît. Mais, comme modification de Dieu, elle se confond avec Dieu et il faut, pour qu'elle prenne conscience d'elle-même, qu'elle soit affectée par les idées des affections dont son corps est lui-même affecté.

Tout cela se résume en quelques mots. L'âme a la faculté de l'imagination seulement parce que son objet, le

corps, a été modifié. Elle ne connaît son corps que par les modifications qu'il subit ou les affections dont il est affecté. Elle ne se connaît elle-même qu'en tant qu'elle perçoit les idées des modifications de son corps.

Eternité de l'âme.

Une question se pose encore: l'âme et le corps sont chacun une chose particulière étroitement unie dans un même individu; l'âme arrive à se connaître par les affections du corps. Que devient-elle lorsqu'à la mort le corps disparaît en tant que corps humain? Voici les réponses de Spinoza: La première se trouve dans le *Court Traité*; elle est basée sur cette proposition: « l'âme est l'idée du corps ». La deuxième se trouve répandue dans l'*Ethique* et est le couronnement et l'achèvement de la première.

Voyons d'abord la réponse du *Court Traité*. La durée d'une idée est relative à la durée de son objet; or l'âme est l'idée du corps, et sa durée est forcément relative à celle du corps; elle doit donc mourir avec lui. Mais l'âme n'est pas que l'idée du corps, elle est aussi une idée de Dieu, une modification de la substance à qui, comme au corps, elle est étroitement unie. Or, en tant qu'unie à un objet éternel et immuable, elle est éternelle et immuable comme lui; donc l'âme est non seulement immortelle, mais éternelle.

Passons maintenant à l'éternité de l'âme telle que la conçoit Spinoza dans l'*Ethique*: « Notre âme, en tant qu'elle perçoit les choses d'une façon vraie, est une partie de l'intelligence infinie de Dieu; par conséquent, les idées claires et distinctes de l'âme sont aussi nécessairement vraies que celles de Dieu. » Mais l'idée vraie en nous est celle qui existe adéquate en Dieu exprimé par la nature de l'âme humaine. Ce qui revient à dire que les idées qui sont vraies en nous, en d'autres termes, que nous concevons en rapport avec leur objet, existent en Dieu, également vraies en elles-mêmes et sans relation avec leur objet. Or, toutes les idées qui sont en Dieu ne peuvent être qu'adé-

quates, vraies et éternelles comme lui; si elles sont éternelles en Dieu, elles le sont aussi dans l'âme, et l'âme concevant des idées éternelles est nécessairement éternelle.

Autre démonstration. Comme de tout ce qui existe, Dieu est non seulement la cause de l'existence des corps humains, mais aussi de leurs essences. Il conçoit nécessairement l'essence des corps, au moyen de sa propre essence. Ce concept des corps doit, en Dieu éternel, envelopper l'éternité; donc, l'idée exprimant l'essence de tel ou tel corps humain, existe nécessairement en Dieu et elle existe éternelle. Mais cette idée appartient à l'âme, puisque l'âme est l'idée du corps; or même quand le corps est détruit, l'idée de l'essence des corps reste éternellement en Dieu; donc l'idée de l'idée du corps, l'âme, demeure nécessairement éternelle. Spinoza ajoute: « Nous n'attribuons à l'âme humaine aucune durée qui puisse être définie par le temps; en d'autres termes, nous n'attribuons la durée à l'âme que tant que dure le corps. »[1] On ne peut dire que notre âme dure, ni définir son existence par un temps déterminé; car notre âme est éternelle et l'éternité est en dehors du temps et de la durée. « C'est seulement dans la mesure où l'âme enveloppe l'existence actuelle du corps qu'elle a la puissance de déterminer l'existence des choses par le temps et de les concevoir par la durée. »

Propriétés de l'âme éternelle

La conclusion de cette dernière affirmation de Spinoza est que l'âme séparée du corps ne peut ni s'imaginer les choses, ni se souvenir de celles qui sont passées.

Il est impossible à l'homme de se souvenir d'avoir existé avant son corps, parce que l'éternité n'a aucun rapport avec le temps et ne peut être définie par le temps.

« Mais, néanmoins, nous sentons et nous expérimentons que nous sommes éternels. »[2]

[1] *Ethique*. L. V. Théor. XXIII.
[2] *Ethique*. L. V. Scholie du Theor. XXIII.

CHAPITRE IV

La Servitude humaine

L'homme, composé d'une âme et d'un corps, est soumis au dur esclavage des passions. Cependant, grâce à son âme, idée constituée par l'essence divine, il peut arriver à une certaine liberté analogue à celle de Dieu. Nous avons prononcé le mot « passion », il est nécessaire, avant d'entrer en matière, d'expliquer les termes principaux qui vont servir à la démonstration des propositions touchant la servitude humaine.

Par affection, il faut entendre les modifications du corps par lesquelles la puissance d'agir du corps lui-même est augmentée ou diminuée, favorisée ou entravée; il faut entendre aussi les idées de ces affections.

Si la puissance d'agir du corps est augmentée ou favorisée, l'affection devient « action »; si la puissance d'agir du corps est diminuée ou entravée, l'affection devient « passion ».

On appelle cause adéquate, celle dont l'effet peut être clairement et distinctement compris par elle. La cause inadéquate est celle qui ne peut comprendre son effet.

Quand nous sommes cause adéquate d'un effet qui se produit en nous ou hors de nous, nous agissons. — Au

contraire, nous pâtissons, quand il se produit en nous quelque chose qui résulte de notre nature ou dont nous ne sommes que la cause partielle.

Raisons pour lesquelles l'âme pâtit

Ces définitions nous font voir que l'âme est capable d'agir et susceptible de pâtir.

Pourtant il est de l'essence de l'âme d'agir, car elle est constituée par l'essence de Dieu qui est tout action. On peut donc dire que l'essence de l'âme réside dans sa puissance d'action. Mais l'âme ne peut pas toujours agir, son corps l'en empêche souvent. En effet, les affections du corps sont les modifications qui lui donnent sa puissance d'action ou diminue cette puissance; or le corps et l'âme sont une même chose conçue sous deux attributs différents: l'Etendue et la Pensée. Il en résulte que le corps étant modifié par une affection, l'âme l'est aussi, et que ni l'un ni l'autre n'est libre de n'être pas modifié. De là vient que si le corps est modifié par une affection de passion, nécessairement l'âme l'est aussi et n'est pas libre de ne pas pâtir. Suivant les modifications du corps, l'âme a des idées adéquates ou des idées inadéquates. Quand elle a des idées inadéquates, sa puissance d'action est diminuée ou entravée, l'âme alors s'attriste, et de sa tristesse naît la passion. Il est inutile de faire remarquer que les mots « pâtir et passion » sont pris dans leur véritable sens, le sens étymologique, et signifient ici: supporter, souffrir.

Des trois affections primaires.

Les passions naissent toutes de trois affections principales: la joie, la tristesse et le désir.

Consciente d'elle-même au moyen des idées des affections du corps, l'âme s'efforce de persévérer dans son être. Plus elle acquiert de perfection et par conséquent d'être, plus elle est joyeuse. La joie est donc une passion par laquelle l'âme passe à une perfection plus grande. Au contraire, quand l'âme, malgré ses efforts, est entravée dans sa puissance par les affections du corps, moins elle acquiert

de perfection, plus sa tristesse est grande. La tristesse est la passion par laquelle l'âme passe à une moindre perfection. Lorsque l'effort pour persévérer dans l'être a rapport à l'âme et au corps, il se nomme: l'appétit. Il n'y a aucune différence entre le désir et l'appétit, tandis que la différence est grande entre la volonté et le désir. La volonté est l'effort de l'âme seule; le désir est celui de l'âme et du corps réunis. Le désir est l'essence de l'homme, comme la puissance d'action en Dieu est l'essence de l'âme. Nous ne désirons pas une chose parce que nous la jugeons bonne, mais parce que nous nous efforçons vers elle, que nous en avons l'appétit et le désir. « Hors ces trois affections, je ne reconnais pas d'autres affections primaires. »[1]

De là résulte très clairement que toutes les passions qui augmentent la puissance d'action de l'âme lui causeront en même temps de la joie; telles sont: l'amour, qui n'est autre chose qu'une joie accompagnée de l'idée d'une cause extérieure; l'admiration, l'adoration qui vient de l'admiration; la dérision ou joie née de ce que nous nous imaginons qu'il existe quelque chose digne de mépris dans un objet que nous haïssons. Telles: l'espérance, la sécurité, la faveur ou amour à l'égard de quelqu'un qui a fait du bien à autrui; telles: l'estime et la gloire. Il serait trop long de citer toutes les affections de joie auxquelles l'homme est soumis et qu'il ne peut pas plus éviter que les modifications de son corps.

Nécessité de la servitude humaine.

Toutes ces passions de joie, de tristesse ou de désir sont nécessitées par la nature elle-même, que nous le voulions ou non. En effet, « il n'y a qu'une seule et même manière de comprendre la nature des choses, quelles qu'elles soient, savoir: au moyen des lois et des règles universelles de la Nature; donc les affections de haine, de

[1] *Ethique*. L. III. Théor. XI.

colère et d'envie, etc., considérées en soi, résultent de la même nécessité de la Nature et de la même force que toutes les autres choses particulières. »[1]

L'homme est esclave des affections, il est une partie de la Nature qui ne peut être conçue par soi-même indépendamment des autres parties; c'est pourquoi il n'est pas libre de ne pas pâtir. Il ne peut pas ne pas être partie de la Nature, il ne peut pas ne pas subir de changements autres que ceux qui seraient compris dans sa seule nature et dont il serait, lui, la cause adéquate; il doit nécessairement subir les changements qui proviennent de la puissance des autres causes extérieures, qui sont comme lui des choses particulières de la Nature et parmi lesquelles il n'est qu'un point dans l'infini. Si l'homme doit subir toutes ces affections, il doit être modifié, affecté, et n'est pas libre de ne pas être l'esclave de ses passions.

Il est d'autant moins libre que sa force n'égale pas celle d'une passion et qu'une affection peut surpasser toutes les actions de l'homme et même toute sa puissance d'action; car l'être d'une passion n'est pas défini par notre puissance, mais par celle des causes extérieures qui l'accablent par leur nombre, leur force et leur puissance.

En énumérant tout à l'heure quelques passions de joie, nous n'avons pas eu l'intention de sérier les affections en bonnes et mauvaises. Nous avons appris, du reste, que seulement sont bonnes les choses que nous désirons comme telles. On pourrait se tromper si l'on croyait que le mot « perfection », employé par Spinoza dans la définition de la joie, signifie le bien. Parfait, perfection sont pour lui synonymes de réalité; la perfection et la réalité sont une seule et même chose. En disant: la joie fait passer l'homme à une perfection plus grande, Spinoza dit tout

[1] *Ethique*, L. III. Préface.

simplement: la joie donne à l'homme plus d'être, plus de réalité.

Ainsi donc, une passion comme l'orgueil qui est une affection issue de la joie est cependant la plus détestable des passions, elle est le comble de l'ignorance de soi-même et indique le comble de l'impuissance pour une âme.

Le bien et le mal.

Mais, si tout est déterminé, si l'homme est l'esclave de ses passions, on est en droit de se demander: le bien et le mal existent-ils? Spinoza a prévu cette question. Nous allons voir ce qu'il pense sur ce sujet. Comme toujours, il commence par poser des bases évidentes par elles-mêmes et admissibles pour tous.

Aucune chose ne peut-être détruite, si ce n'est par une cause extérieure. En effet, toute définition d'une chose tend à affirmer l'essence de cette chose. Considérons cette chose dans son essence, abstraction faite de toute cause extérieure, nous ne pourrons rien trouver en elle qui puisse la détruire. Cette proposition est évidente par elle-même. Du reste, il est impossible que deux choses de nature contraire, c'est-à-dire tendant à se détruire mutuellement, puissent coexister dans le même sujet. Rien, disons-nous, ne peut exister dans une chose qui tende à supprimer son existence. D'autre part, chaque chose particulière est un mode qui exprime des attributs divins et éternels; comment alors ces choses ne feraient-elles pas tous leurs efforts pour s'opposer à ce qui pourrait les détruire? Toute chose donc, de par sa nature et autant qu'il est en son pouvoir, s'efforce de persévérer dans son être. Mais pour conserver l'existence, il faut éloigner tout ce qui est nuisible à la vie; c'est pourquoi chaque chose pour persévérer dans l'être doit s'efforcer de rechercher ce qui est utile à sa conservation. De là vient que naturellement l'homme considère les choses sous le rapport de l'utilité. Il recher-

che celles qu'il croit concorder le mieux avec sa nature et repousse celles qui lui semblent contraires. Or, celles qui concordent le mieux avec sa nature, sont celles qui lui paraissent le plus utile et qu'il désire le plus ardemment.

Ces choses deviennent un bien qu'il voudrait posséder, elles sont bonnes, non pas en elles-mêmes, mais seulement par l'appétit que leur utilité prétendue a fait naître en l'homme. La conclusion de ce raisonnement nous ramène à la définition que nous donnions du désir: c'est un appétit dont on a conscience; il nous fait désirer les choses, non parce que nous les jugeons bonnes, mais parce que nous les voulons, les croyant bonnes. Dans le scholie du théorème XXXIX du livre III de l'*Ethique*, Spinoza nous donne un exemple concret de la proposition que nous venons d'énoncer. Les exemples sont si rares dans l'œuvre du grand philosophe que je ne résiste pas à la tentation de citer celui de l'avare. « Tout un chacun juge d'après son affection, autrement dit, estime ce qui est bon, ce qui est mal... ainsi l'avare juge que l'abondance de l'argent est ce qu'il y a de mieux, et sa pénurie, au contraire, ce qu'il y a de pis. » L'avare a d'abord désiré l'argent à cause de son utilité pour la vie; il voulait de l'argent pour persévérer plus facilement dans son être. Puis lorsqu'il a été en possession de l'objet désiré, il a voulu encore de l'argent et toujours de l'argent, cette fois pour le plaisir de le posséder, estimant cette possession le plus grand des biens, et la pauvreté le pire des maux. C'est la transformation de l'impératif hypothétique de Kant en impératif catégorique.

S'il en est ainsi, nous ne pouvons jamais savoir de source certaine que rien soit bon ou mauvais, le bien et le le mal sont purement subjectifs et notre jugement ne s'établit que sur le rapport de l'utilité avec nous-mêmes et avec la conservation de notre existence particu-

lière. Aussi arrive-t-il souvent qu'une chose bonne pour les uns soit mauvaise pour les autres. L'expérience de la vie nous le prouve tous les jours. « Le bien et le mal n'indiquent rien de positif dans les choses considérées en soi et ils ne sont rien d'autre que des manières de penser, en d'autres termes, des notions que nous formons parce que nous comparons les choses les unes avec les autres. Car une seule et même chose peut, dans le même temps, être bonne et mauvaise, et même indifférente. Par exemple, la musique est bonne pour le mélancolique, mauvaise pour celui qui se lamente, mais pour le sourd elle n'est ni bonne ni mauvaise. »[1]

Spinoza se fait ensuite à lui-même cette objection : Que penser du suicide? Il répond: « Ceux qui se suicident sont des impuissants d'esprit; ils sont complètement vaincus par des causes extérieures contraires à leur propre nature. »[2] Personne ne peut par nature désirer ce qui est contraire à sa propre utilité. Ceux qui ont de tels désirs agissent déterminés par des causes extérieures qui les modifient au point de rendre leur âme complètement impuissante. Les uns, comme Senèque, mettent fin à leurs jours contraints par les ordres d'un tyran; les autres, forcés par les circonstances, préfèrent le suicide à l'ignominie; d'autres encore retournent contre eux-mêmes le glaive qu'ils destinaient à autrui; d'autres enfin se tuent, poussés par des causes extérieures multiples qui disposent l'imagination et modifient le corps au point de lui donner une nature dont l'âme ne peut avoir la moindre idée. Somme toute, « le bien est ce que nous savons de source sûre nous être utile ». — « Le mal, au contraire, est ce que de source certaine nous savons nous empêcher d'arriver à la possession d'un bien quelconque. »

[1] *Ethique*. L. IV. Préface.

[2] *Ethique*. L. IV. Scholie du Théor. XVIII.

Mais, nous avons dit que les choses qui convenaient à notre nature étaient de beaucoup les plus utiles pour nous. Rien ne convient mieux à la nature de l'homme que l'homme lui-même, c'est pourquoi il n'y a rien de plus utile à l'homme que l'homme.

Il y a deux états de l'humanité: l'état naturel et l'état civil, ou, pour parler le langage de Spinoza, « le statut civil » et le « statut naturel ». Mais les hommes sont sujets à des affections qui surpassent de beaucoup leur puissance; aussi doivent-ils abandonner volontairement leur droit naturel pour arriver à vivre en paix les uns avec les autres, et pour que le sage dirige et conduise celui qui ne sait pas être maître des passions dans la mesure du possible. Le meilleur moyen de s'aider mutuellement, c'est de vivre en société; cet état s'appelle le statut civil et la réunion des hommes dans un même endroit forme la cité. Le gouvernement de la cité doit s'efforcer de rechercher les choses qui sont le plus utiles à la société commune, le plus en accord avec l'humanité et les plus capables de procurer le bonheur aux citoyens. La cité, en outre, a le droit de punir ou de retrancher de la communauté les membres qui seraient un danger pour elle.

Le péché.

Nous n'avons parlé de la vie des hommes en société que pour arriver au péché. La notion de péché est née de la notion de Dieu. Les hommes, en voyant les phénomènes de la nature, ont pensé qu'un démon était caché sous chacune des choses qu'ils ne pouvaient expliquer. Ils ont ainsi peuplé le ciel d'un nombre incalculable de dieux. Ils ont inventé les sacrifices et les prières pour fléchir les dieux et se les rendre propices. La loi morale se faisant jour en eux, ils l'ont prise pour la loi de la divinité; ils ont formulé cette loi, et chaque fois qu'un cataclysme ou qu'un malheur particulier leur arrivait, ils en recherchaient la cause dans une infraction aux lois divines. Bientôt les actions posées

contre cette loi furent des fautes plus ou moins graves selon les commandements violés, et les sacrifices qui tout d'abord étaient propitiatoires, devinrent expiatoires pour effacer les péchés.

Nous devons faire tomber ces préjugés. Dans le statut naturel, le péché est impossible, car il n'y a rien qui soit bon ou mauvais; mais le seul mauvais est celui qui ne convient pas à la nature de l'homme ou est opposé à son utilité. L'homme à l'état naturel n'est tenu d'obéir à personne, sauf à lui-même, et sa seule et véritable loi est son utilité. Il en est autrement dans le statut civil; chacun est obligé de limiter son propre bien pour le bien et le bonheur d'autrui. L'homme qui ne sait pas se conduire selon la raison est obligé d'obéir à la loi, qui doit toujours être l'expression de la raison, et ici, du consentement unanime, s'établit forcément la notion du bien et du mal.

Le péché a sa raison d'être dans le statut civil et on doit le définir ainsi: « une désobéissance aux lois de la communauté, punie en vertu du seul droit de la cité. »[1] De même que l'ignorance avait divinisé les phénomènes, que la peur avait engendré la loi et la loi le péché, la peur a encore donné naissance à la superstition.

La superstition.

Les choses qui accidentellement étaient cause de joie ou de tristesse furent transformées par l'observation, en présages bons ou mauvais, suivant les effets que produisaient ces causes. Peu à peu tout fut matière à présages et la superstition naquit de la peur des présages mauvais ou de la crainte produite par un présage bon dont on redoutait de ne pas voir l'effet s'accomplir. Se basant sur le péché, les prêtres des diverses religions ont exploité la superstition et la sottise humaine. Sans même prononcer le mot « clergé » ou « ecclésiastique », ce qui eût été trop dangereux, Spinoza laisse cependant percer sa pensée au

[1] *Ethique*. L. IV. Scholie de Théor. XXXVII, in fine.

sujet du clergé de son temps: « Quant à ceux, dit-il, qui ne savent que réprimander les hommes, leur reprocher leurs vices plutôt que de leur enseigner les vertus, et non pas fortifier les âmes, mais les briser, ceux-là sont odieux aussi bien à eux-mêmes qu'aux autres. De là vient que par suite d'une impatience excessive, d'un faux goût de religion, beaucoup de gens ont préféré vivre au milieu des animaux plutôt que parmi les hommes. »[1]

Il ajoute, ce qui est significatif, « ce n'est point par les armes, mais par l'amour et la générosité, que l'on triomphe des âmes. »

Le repentir et le remords.

N'admettant pas le péché, il était impossible que Spinoza admît le repentir.

L'homme juge souvent des choses par ses seules affections, ce qui rend ses jugements inconstants. Cédant à son imagination qui lui représente bon et utile ce qui a pu l'être dans certaines circonstances, mais ne l'est plus dans d'autres, il s'efforce de faire arriver les choses qu'il croit contribuer à sa joie et de repousser celles qu'il suppose devoir lui apporter de la tristesse. Puis, quand il s'aperçoit que son inconstance, que son insoumission à la raison l'ont trompé, il se repent. Le repentir naît encore d'une autre cause. Il vient d'une mauvaise éducation. Les parents, les maîtres reprochent aux enfants les actions qu'on a l'habitude d'appeler perverses, qu'elles soient causées par des affections de tristesse ou non; ils louent, au contraire, les actes appelés corrects, sans se préoccuper si ces actes sont bien tels qu'ils le pensent. Les enfants prennent l'habitude de considérer certains actes comme bons et certains autres comme mauvais, et cela indistinctement. Ils se repentent des uns et se réjouissent des autres seulement parce qu'ils en ont pris l'habitude, et que, trompés par leurs éducateurs, ils croient marcher dans la bonne voie.

[1] *Ethique*. L. IV. Scholie du Théor. XXXVII, in fine.

Du reste, les coutumes sont comme les religions, elles ne sont pas les mêmes pour tous les hommes. Ce qui est sacré pour les uns est profane pour les autres; ce qui est bien et honnête pour les uns est mal et honteux pour les autres. Voilà les motifs qui conduisent les hommes au repentir ou les mènent à se glorifier de leurs actions.

Si l'homme se laissait guider par la raison, il comprendrait vite que loin d'être une vertu et un bien, le repentir est un mal. Et deux fois malheureux et impuissant est celui qui se repent. En effet, tout homme qui agit est persuadé de le faire pour son bien et son utilité; s'il se trompe, pourquoi se repentirait-il? S'il a souffert, tant mieux. Quand les mêmes circonstances se représenteront, il sera éclairé, il connaîtra mieux les choses qui sont utiles et repoussera avec plus de sûreté celles qui sont nuisibles. On ne doit jamais se repentir d'une expérience, si malheureuse, si dure qu'elle soit, elle sert toujours à quelque chose. Au lieu de s'en repentir, il y aurait bien plutôt lieu de s'en réjouir.

Comme le repentir, le remords est une passion qui vient d'une affection primaire de tristesse. Quand nous doutons de l'issue d'une chose, nous sommes anxieux; quand la chose est passée, si l'issue a été favorable, notre joie devient du contentement; mais si l'issue a été défavorable, nous nous reprochons de n'avoir pas saisi toutes les circonstances qui pouvaient faire naître l'issue favorable et notre tristesse n'est autre que le remords. Le remords de conscience est donc « la tristesse accompagnée de l'idée d'une chose passée, qui est arrivée contre notre espérance ». [1]

Le remords, lui aussi, est contraire au bien de l'homme et à son utilité. Il est le signe d'une âme impuissante, incapable d'obéir à la raison, et qui se laisse dominer par la crainte.

[1] *Ethique*, append. L. IV. Chap. XVII.

Cependant le repentir et le remords sont deux affections qui peuvent indirectement procurer quelques avantages; « et s'il faut pécher, il vaut mieux pécher dans ce sens. » Les hommes vivent si peu selon la raison qu'il n'est pas rare d'en voir un grand nombre conduits par l'orgueil, n'avoir honte de rien et ne plus rien redouter ni craindre. « Le vulgaire est effrayant quand il ne craint pas. » Aussi les Prophètes n'ont tant recommandé le repentir et fomenté le remords que pour maintenir le peuple sous la conduite de la raison et le diriger plus facilement vers le bonheur.

Malgré tout, il est évident qu'en général, « c'est bien plus par la raison et par l'amour de la vérité que par le remords et le repentir que nous revenons au bien. » [1]

[1] *Court traité*. Secunda Pars. De Homine, cap X.

CHAPITRE V

La liberté et la béatitude humaine.

Qu'il le veuille ou non, l'homme est une partie de la Nature et doit, comme les autres choses particulières, supporter le joug de ses affections. Sa servitude n'est pourtant pas complète, et les facultés de son âme peuvent le conduire de la liberté au vrai bonheur, à la suprême béatitude.

Les modes de connaissance.

Nous allons rechercher maintenant les moyens pour l'homme d'arriver à la liberté et au souverain bonheur.

La connaissance est à la base de ces moyens. Dans le *Court Traité*, Spinoza conçoit quatre façons d'arriver à se former des notions universelles: 1o par ouï-dire; — 2o par expérience; — 3o comme le ouï-dire et l'expérience peuvent tromper, il faut encore employer la raison déductive; — 4o enfin, le meilleur moyen est la connaissance intuitive qui du premier coup aperçoit la proportionnalité des choses. L'*Ethique* ne cite que trois modes de connaissance: 1o Le ouï-dire et l'expérience fondus ensemble et qui s'appellent: connaissance du premier genre ou opinion; nous souvenant des choses que nous avons entendues ou apprises, nous nous les imaginons et nous en formons des idées. — 2o Lorsque nous arrivons à avoir des notions communes ou des idées adéquates sur les propriétés des choses, nous possédons la connaissance du second genre, qui

n'est autre que la Raison. — 3o Quand on va de l'idée adéquate à l'essence formelle des choses, de certains attributs à la connaissance adéquate de l'essence des choses, on connaît par science intuitive ou par connaissance du troisième genre.

On voit que, par la connaissance, l'âme arrive d'abord aux idées vraies, puis aux idées adéquates, et enfin à l'intuition ou connaissance adéquate.

Avoir des idées, c'est concevoir des choses sous l'aspect de l'éternité, car l'idée, c'est la vérité; et le vrai, c'est l'éternel en soi. Considéré subjectivement, le vrai se différencie selon les hommes; car les hommes n'ont pas toujours des idées vraies, obscurcie qu'est leur faculté de penser par d'autres idées, qui, trop nombreuses, produisent la confusion dans leur intellect. Aussi ce qui semble vrai aux uns paraît-il faux aux autres.

La raison.

Il doit cependant y avoir une norme des idées vraies, et c'est la Raison. Sous l'influence de la raison, en dehors des idées confuses qui naissent de l'éducation ou des affections mauvaises, l'homme qui suit les principes de la Nature ne peut avoir que des idées vraies. Qu'est-ce donc que la raison? — La raison, c'est notre âme dans la mesure où elle comprend clairement et distinctement; c'est notre âme, dans la mesure où elle a des idées adéquates qui lui permettent de saisir les propriétés des choses.

La puissance de l'âme ou vertu.

La raison ne peut rien exiger qui soit contre la Nature, sous peine de n'être plus la raison. Elle demande que chacun s'aime soi-même, recherche ce qui conduit à une perfection plus grande, désire ce qui est réellement utile et s'efforce par tous les moyens de conserver son être. Cet effort pour persévérer dans l'être constitue la puissance de l'âme qui n'est rien d'autre que la vertu. La puissance et la vertu se confondent et la vertu peut se définir: la puissance d'accomplir, d'après les lois de sa propre nature,

certains actes qui favorisent l'effort pour la conservation de l'être. Il est impossible d'être vertueux sans être, et le premier motif pour être vertueux, c'est de conserver son être. L'effort pour persévérer dans l'être est la base de la vertu. Quoi de plus beau, de plus grand, de meilleur que la vie! Vouloir agir, vouloir vivre selon le bien, c'est être vertueux.

Agir sous la conduite de la raison, vivre, conserver son être est une seule et même chose; c'est agir par vertu, et absolument. On n'agit, en effet, que dans la mesure où l'on comprend, où l'on a des idées adéquates, et comprendre, c'est raisonner. Ainsi, par la connaissance, l'âme acquiert des idées adéquates, arrive par ces idées à la Raison, qui lui communique à son tour la Puissance ou Vertu de conserver son être. L'homme doit donc désirer plus que tout au monde, avoir des idées adéquates. Elles sont vraies, elles sont éternelles, elles assimilent à Dieu, elles divinisent l'humanité. Elles sont le premier, le grand, l'unique moyen de connaître les passions et de les maîtriser. Les passions ou affections sont mauvaises en ce qu'elles empêchent l'âme de penser. Quand par la pensée l'âme les domine, elles ne sont pas mauvaises. La puissance de l'âme consiste, en dernière analyse, dans la pensée. Par la pensée, synthèse des connaissances, des idées et de la raison, l'âme domine et dirige les affections mauvaises qui sont contraires à sa nature; par la pensée, elle a la puissance de coordonner et d'enchaîner les affections du corps. C'est pourquoi nous devons affecter notre imagination des principes et des règles de vie que nous devons pratiquer, afin que la Valeur ou Générosité nécessaire pour vaincre l'affection soit à notre disposition.

Le Corps.

Mais le lien qui unit l'âme au corps est des plus étroit. L'âme et le corps ne sont-ils pas deux modes des attributs divins réunis dans un même individu? Comment l'âme

arrive-t-elle à se connaître elle-même et à connaître les choses extérieures, sinon par les modifications de son corps? Pour que l'âme puisse penser pleinement, il est nécessaire que son corps soit en bonne santé. « Par suite l'homme sage devra user des choses et sans délecter, autant que faire se peut (non pas jusqu'au dégoût, car cela n'est pas se délecter). »[1] Oui, l'homme sage a le devoir de restaurer son corps, de le fortifier par des aliments, par des boissons agréables prises avec modération; il doit le récréer par tout ce que la Nature a mis à sa disposition, par les ornements, par la musique; il doit enfin le fortifier par l'hygiène et par les jeux sportifs; car un corps en santé est nécessaire pour posséder une âme saine.

Fruits de la soumission de l'âme au déterminisme.

C'est dans ces conditions seulement que l'âme sera capable d'action, c'est-à-dire d'efforts qui résultent de la nécessité de sa nature et se rapportent à elle en tant que conçue et comme composée d'images adéquates. Dans toutes les circonstances où l'âme sera incapable d'idées adéquates, elle sera du même coup incapable d'efforts et de puissance, elle devra pâtir. Hélas! la puissance de l'homme est bien limitée! il ne peut pas adapter à son utilité tout ce qui est en dehors de lui, car les causes extérieures le surpassent infiniment. C'est pourquoi s'il a conscience d'avoir accompli sa fonction, il doit supporter les contraires d'une âme égale, se disant qu'il est une partie de la nature. Là se trouve le bonheur complet, là se trouvent la paix et le bonheur; c'est la paix, le bonheur, le repos de la conscience satisfaite par le devoir. C'est aussi et surtout la satisfaction de notre raison, qui nous ordonne de désirer le seul vrai, autrement dit, d'être d'accord avec l'ordre de la nature.

L'âme puissante considère que toutes les choses résul-

[1] *Ethique*. L. IV. Scholie du Théor. XLV.

tent nécessairement de la nature divine, et si elle pense qu'il y ait des choses fâcheuses, mauvaises, honteuses, injustes, impies, horribles, c'est uniquement parce qu'elle conçoit les choses d'une manière troublée, mutilée ou confuse. Elle doit, en conséquence, s'efforcer d'éloigner les obstacles de la vraie connaissance: la haine, la colère, l'envie et l'affreux orgueil. Elle ne doit pas faire le bien pour éviter le mal, mais pour conserver son existence et rendre sa vie bonne dans la joie.

Tel est pour l'âme le chemin qui conduit à la liberté: connaître ses affections, en avoir une idée claire, séparer l'affection de la pensée des causes extérieures et l'associer à des idées vraies, supporter enfin les contraires comme nécessaires et inévitables. Alors seront détruites les affections mauvaises avec leurs désirs eux-mêmes, et la passion cessera d'être.

La liberté de l'âme.

Etre libre! Comment faut-il comprendre cette exclamation, ce désir de l'humanité? Non certes comme les hommes l'entendent, aveuglés qu'ils sont par leurs passions, par leur orgueil, lorsqu'ils affirment une liberté qu'ils croient avoir, mais qu'ils n'ont pas et qu'ils n'auront jamais.

Etre libre, ne consiste pas dans la faculté d'aller à gauche plutôt qu'à droite, action qui ne peut même pas s'accomplir sans détermination inconsciente. Etre libre, c'est comprendre, c'est saisir l'ordre de la nature, c'est connaître par la raison qu'on fait partie d'une trame, d'une chaîne nécessaire à l'économie universelle, c'est accepter volontiers le rôle que l'on doit jouer dans le monde. Etre libre, en un mot, c'est vouloir l'ordre établi, c'est s'efforcer d'y persévérer, d'y vivre et d'y conserver l'être.

La vraie liberté peut se définir ainsi: avoir de l'ordre de la nature, une idée adéquate qui permette de s'affranchir du joug des passions par le discernement de leur

cause. Seul est véritablement libre l'homme qui est conduit par la Raison.

La base de la liberté est la Valeur, d'où viennent toutes les actions qui résultent de l'âme en tant qu'elle comprend. On distingue deux sortes de valeurs: la Force d'âme et la Générosité. La force d'âme est le désir par lequel chacun s'efforce de conserver son être en suivant les commandements de la raison. La générosité est le désir ardent d'être utile aux autres hommes et de s'unir d'amitié avec eux. La Valeur.

Par la valeur nous pouvons juger de certaines choses que les hommes ont l'habitude d'appeler vertu et qui sont loin d'être des vertus, c'est-à-dire des puissances; telles sont: le repentir, l'humilité, l'abjection et le célibat.

Les fausses vertus.

Nous ne reviendrons pas sur le repentir, nous en avons déjà parlé. L'homme qui se repent est un monstre qui voudrait anéantir une page de sa vie, se supprimer lui-même en supprimant l'action qu'il regrette, faire disparaître le nécessaire et réduire le tout au néant en y réduisant la partie: le repentir atteint Dieu dans son essence.

L'humilité est la tristesse de l'homme contemplant son impuissance. Se croire incapable d'agir, c'est entraver directement la Valeur, la Force d'âme; c'est se condamner à pâtir. Ceux qui font profession d'humilité arrivent souvent à l'abjection, qui consiste à avoir de soi une opinion défavorable. Ces deux affections sont contre nature: « et les hommes qui pensent être les plus humbles et les plus abjects sont la plupart du temps les pires ambitieux et les pires orgueilleux. »[1]

Le célibat engendre une tristesse qui naît du désir de rapprochements sexuels que l'homme se refuse par manque de connaissance. Il est contre nature et attentatoire à la vraie liberté. Le désir d'union sexuelle, modéré par la

[1] *Ethique*, L. III Append. Chap. XXIX.

raison, est une affection d'action qui marque la vertu de l'âme et l'effort pour persévérer dans l'être. Il ne faut pas confondre le célibat et la chasteté. La chasteté est une puissance de l'âme qui modère ses affections par l'amour légitime et qui trouve sa perfection dans le mariage, dont le but n'est pas seulement l'union sexuelle produite par l'attrait de la beauté physique, mais et surtout l'amour de procréer des enfants et de vivre selon la Nature.

L'homme libre doit éviter ces prétendues vertus et ne pas se laisser prendre au piège de l'opinion et des préjugés.

L'amour de Dieu pour les hommes.

Libre désormais d'affections désordonnées, l'homme peut s'élever au bonheur suprême, au salut, à l'amour de Dieu.

Qu'il prenne garde cependant, et qu'il n'aille pas croire que Dieu puisse l'aimer d'un amour spécial et particulier; c'est encore un autre préjugé dont il faut se défier.

Dieu est parfait et il n'y a en lui ni augmentation, ni diminution de perfection, par conséquent ni joie, ni tristesse, donc aucune passion, aucune affection. Dieu est immuable, et partant il ne peut pas plus haïr qu'aimer des choses particulières: il s'aime lui-même et en s'aimant, il aime toutes choses.

La raison a conduit l'homme à maîtriser ses passions et à vivre en paix avec elles: son rôle s'arrête là; elle ne donne pas le salut, elle y conduit.

La béatitude.

Pour envisager Dieu; il faut plus que des notions universelles, il faut le regard de l'aigle, il faut la science intuitive.

L'âme qui a la puissance de régler ses affections en s'en formant un concept clair et distinct, peut toujours, par le troisième degré de connaissance ou intuition, les rapporter à l'idée de Dieu. Quand l'âme s'est comprise elle-même, qu'elle est arrivée à connaître ses passions par rapport à l'idée de Dieu, elle devient joyeuse, et cette joie fait naître en elle l'amour de Dieu qui doit l'occuper par-dessus tout.

Le corps, nous le savons, est le moyen par lequel l'âme se connaît et a une idée des affections qui l'assaillent. Elle ne parvient pas à combattre les choses au point de vue de l'éternité, ni Dieu lui-même en concevant l'existence actuelle de son corps; elle y arrive en concevant l'essence du corps au point de vue de son idée éternelle qui est en Dieu. Se connaissant elle-même et son corps au point de vue de l'éternité, elle connaît nécessairement Dieu, sait qu'elle existe en lui et est éternellement conçue par lui. L'âme connaît alors tout ce qui résulte de cette connaissance de Dieu, elle devient apte à connaître les choses par intuition. Cause formelle de la science intuitive, l'âme sent Dieu présent en tout, elle se sent en lui, elle en est joyeuse, et Spinoza appelle l'amour qui naît de la joie de l'intuition de Dieu: « l'amour intellectuel ». Cet amour est nécessairement éternel, puisqu'il naît de l'intuition, qui est une idée adéquate et vraie, donc éternelle.

Il résulte de là qu'aucun amour n'est éternel s'il n'est intellectuel et hors le corps. Et Dieu s'aime de cet amour intellectuel. Or l'âme partie de l'essence de Dieu non en tant qu'infini, mais en tant que conçu comme une modification, possède un amour intellectuel qui est une partie de l'amour infini dont Dieu s'aime lui-même. S'aimant lui-même, Dieu aime nécessairement les choses qui sont en lui, il aime les hommes; ce qui revient à dire que l'amour de Dieu pour lui-même et celui de l'âme sont un seul et même amour.

« Nous comprenons clairement, maintenant, que notre salut, notre béatitude, autrement dit, notre liberté, consiste en un amour constant et éternel à l'égard de Dieu et dans l'amour de Dieu à l'égard des hommes. Cet amour, cette béatitude s'appelle dans les Livres sacrés « la Gloire », et c'est à juste titre. »[1]

[1] *Ethique*, L. V. Théor. XXXVI. Scholie.

Oh! que l'âme est grande par cet amour, qu'elle est noble et puissante! qui donc pourrait l'ébranler, sa force est la force de Dieu!

Et rien dans la nature ne peut exister contre cet amour, car ce qui serait contraire à cet amour serait contraire au vrai et tendrait à faire fausse l'éternelle vérité.

« Qui ne voit, en effet, que l'on peut entendre par opinion ce que les hommes appellent le péché, par la foi ce qu'ils appellent la loi qui fait connaître le péché, et par science intuitive la Grâce qui nous délivre du péché? »[1]

L'âme aimant Dieu de cet amour intuitif connaît davantage les choses extérieures. Plus elle les connaît, mieux elle peut les éviter, plus aussi elle est à l'abri des affections de passion.

La mort devient méprisable; ce que l'âme vertueuse veut, c'est vivre, vivre de la vie pleine, de la vie libre et sans fin, en l'éternel amour du Dieu qui est amour. Dieu est vie; l'âme qui connaît Dieu participe de la vie divine et sait « que nous vivons dans une perpétuelle transformation, suivant que nous nous modifions[2] »; elle bannit la crainte de la mort, car la mort l'aide à se transformer en son éternel principe.

Arrivé sur ces hauts sommets de l'amour intellectuel dont Dieu s'aime éternellement, l'âme se sent immuable et éternelle comme Dieu. La joie immense qui l'inonde lui procure une paix inaltérable que rien désormais ne saurait lui ravir. Elle n'a plus qu'à se reposer en Dieu, son salut, son bonheur suprême, son éternelle béatitude.

[1] Court traité. De Beatitudine. Chap. XIX.

[2] *Ethique*, L. V. Théor. XXXIX. Scholie.

CHAPITRE VI

Influence de Spinoza.

Il eût été intéressant de montrer l'influence de Spinoza sur la pensée théologique, de citer des noms, des doctrines de théologiens pénétrées de celles de notre philosophe, mais le champ restreint de cette thèse ne permet pas de se livrer à une étude aussi détaillée. Il suffira de jeter un rapide coup d'œil sur l'influence de Spinoza.

En lisant les œuvres du maître, presque à chaque page je me disais: Les idées sont d'un théologien et capables de rendre plus claires et plus précises celles de beaucoup de théologiens. Je ne me trompais pas. Spinoza a eu une influence théologique et même religieuse. De son vivant, il a fait école et son école s'est transformée en une secte religieuse secrète.

Réunis autour de lui, de nombreux disciples, des jeunes, buvaient les paroles du maître, recueillaient ses enseignements et réclamaient de lui plus que la science, le bonheur, la béatitude, la paix de l'âme. Spinoza a été un guide spirituel des âmes.

Influence de Spinoza sur ses contemporains

Ces disciples avaient des réunions qui ressemblaient à nos réunions de prières; on y lisait la doctrine du maître, on la commentait et on élevait son âme à Dieu.

Simon de Vries, un des disciples de Spinoza, nous livre le secret de ces réunions dans une lettre qu'il écrivit au grand philosophe expulsé d'Amsterdam par ses coréligionnaires juifs : « Voici sur quel pied est instituée la conférence ; l'un de nous, chacun à son tour, se met à lire ton traité et commente selon sa pensée et dans leur ordre, toute la suite de tes propositions... Nous avons décidé de prendre note des passages que nous ne comprenons pas et de t'en écrire afin d'éclaircir nos doutes, afin qu'avec ton secours, nous puissions défendre la vérité contre les superstitieux et les chrétiens. » Cette secte était fermée et l'on ne pouvait y entrer qu'après de longue années d'études et d'épreuves. Spinoza était soupçonneux et ne se confiait pas facilement au premier venu. Les malheurs de sa vie avaient été pour lui une dure leçon ; il en avait profité et ne livrait le secret de ses écrits qu'à ceux dont il était moralement sûr. Du reste, il n'était pas sans danger pour lui de dévoiler indistinctement sa doctrine ; il se méfia toujours de Leibniz, et il est à peu près certain que jamais Leibniz, Spinoza vivant, ne connut exactement sa pensée philosophique.

Tschirnaus, disciple de Spinoza, rencontra Leibniz à Paris, et après quelques entretiens, dans lesquels il constata que le philosophe de Leipzig « était libre des préjugés vulgaires de la théologie et versé dans toutes les sciences », il fit demander à Spinoza la permission de lui livrer le secret de sa doctrine. Spinoza répondit : « Je désirerais d'abord savoir ce que fait ce Leibniz en France... je crois le connaître, mais étant conseiller à Francfort, que fait-il à Paris... Je juge imprudent de lui confier sitôt mes écrits. »

En revenant de France, Leibniz passa par la Hollande pour voir Spinoza ; il le vit, mais n'apprit rien sur sa philosophie. Dans sa Théodicée, Leibniz l'avoue : « J'ai appris

de lui (de Spinoza) quelques bonnes anecdotes sur les affaires de ce temps-ci. » On dit qu'il n'en fut pas de même de Spinoza, et qu'il apprit beaucoup de choses du verbeux Leibniz, qui, paraît-il, lui aurait fait comprendre la philosophie de Descartes et saisir les erreurs de la pensée du philosophe français. Comme c'est Leibniz qui parle, il est permis de douter un peu de son affirmation et de croire Spinoza capable de comprendre Descartes.

Influence de Spinoza sur le XVIIe siècle.

Après la querelle entre l'Arminanisme pélagien et le Gomarisme prédestinatien et supralapsaire, lorsque le Synode de Dordrecht, en 1618, eut étouffé l'arminanisme et que sur ses ruines Coccéius eut édifié une doctrine similaire, le spinozisme fit son apparition dans la chaire chrétienne.

Friedrich van Leenhof, né à Middelbourg en 1647, et pasteur réformé à Zwolle en 1681, fut le premier théologien spinoziste. Pour Leenhof, la sagesse est la connaissance de l'absolue nécessité et la résignation au déterminé. Le péché ne doit pas être entendu dans le sens ordinaire de ce mot, le repentir est une faute et l'imperfection naît de la tristesse. Le sage ne redoute pas la mort, parce qu'il meurt avec la certitude de vivre toujours et avec une connaissance adéquate qui le rend joyeux.

Les Arminiens et les Gomaristes le condamnèrent en 1708. Leenhof continua cependant à prêcher sa doctrine et mourut en 1712.

Pontian van Hattem, de 1461 à 1706, fut le fondateur d'une branche très importante du Spinozisme théologique. Il avait étudié à l'académie protestante française de Saumur, et à son retour, il fut pasteur à Philipsland en Zeeland. Sa doctrine fut condamnée comme « paradoxale, hérétique, athée, libertine et sacrilège ». Sa doctrine est identique à celle de Leenhof ; il va cependant plus loin, et le seul péché, à son avis, est de croire au péché. La vraie vertu est de se

savoir sans péché, car le seul péché possible, c'est l'erreur, l'idée inadéquate sur Dieu et sur l'homme.

A la mort d'Hattem, Dina Jans, sa servante, travailla avec ardeur à la propagation de la doctrine de son maître. Un certain nombre de pasteurs versèrent dans l'Hattémisme. M. van der Linde, un admirateur de Spinoza, affirme qu'encore aujourd'hui il existe en Hollande des cercles obscurs et isolés où le spinozisme mystique est la seule consolation de l'âme.

Attaqués de tous côtés, les Spinozistes durent se cacher. Tout ce qui de près ou de loin avait quelque affinité avec la philosophie de Spinoza fut implacablement poursuivi par l'Eglise catholique. Massillon, dans son sermon « Des doutes sur la religion », du haut de la chaire, anathémathisa Spinoza, et Malbranche dont la doctrine est presque sœur de celle de Spinoza, priait Jésus « de ne l'abandonner jamais », tant il avait peur de glisser sur la pente du Spinozisme. Fénelon et Bossuet ne furent pas plus doux pour « l'athée Spinoza ». Tout le XVIIme siècle eut en horreur « le petit juif ».

Influence de Spinoza sur le XVIIIe et le XIXe siècle.

Le XVIIIme siècle, pourtant un siècle de rationnalisme et d'athéisme, ne connut pas mieux Spinoza que le XVIIme. Pour s'en convaincre, on n'a qu'à lire les vers de Voltaire sur Spinoza.

Schleiermacher fut un des premiers qui réhabilita Spinoza, qui le défendit et le remit en honneur : « Sacrifiez avec moi, s'écriait-il, une boucle de cheveux aux mânes du saint et inconnu Spinoza !.... » Il fut suivi par Gœthe et Herder. En France, au XIXme siècle, Victor Cousin fut le grand défenseur du Spinozisme et publia « Les rapports du cartésianisme et du spinozisme ». Un disciple de Cousin, Th. Jouffroy, donna à la Sorbonne un cours sur la métaphysique de l'*Ethique*. Depuis, en France, en Allemagne surtout, l'influence de Spinoza s'est fait sentir autant en théologie qu'en philosophie.

Ce trop court exposé de l'influence de Spinoza suffit à prouver que le grand philosophe fut aussi un grand théologien. Ses conceptions ont pu ne pas concorder avec la tradition ecclésiastique, mais la critique moderne a confirmé la plupart des conclusions auxquelles il était arrivé par la seule raison.

Spinoza est le précurseur du rationnalisme et du libéralisme religieux.

CHAPITRE VII

Réflexions sur le Dieu de Spinoza

Revenons à la doctrine elle-même de Spinoza, après nous en être écarté un instant, afin de justifier le titre de ce travail et nos idées personnelles sur Spinoza.

La Substance-Dieu.

Tout le traité de Dieu comme tout le Spinozisme, repose sur la notion de substance: l'unité de la substance est la base du système. La substance est l'être par excellence, elle est tout l'être, et c'est en elle que toutes les choses particulières, que tous les êtres ont l'existence.

Spinoza n'est pas seul à se représenter la substance comme l'Etre et à penser que Dieu seul est l'Etre.

Aristote admettait la pluralité des substances; c'est ce qui apparaît à la fin du chapitre XVIme du Livre VII de sa Métaphysique, où il affirme qu'il n'existe pas une substance des substances: « *Ὅτι μὲν οὖν οὔτε τῶν καθόλου λεγομένων οὐδέν οὐσία, οὔτ' ἐστὶν οὐσία ουδὲ μία ἐξ οὐσιων, δῆλον.* »

Malgré cette pluralité de substances, toutes les fois qu'on prononce le mot « *τὸ ὄν* », on dit évidemment l'être des choses (qualité ou quantité), qui est ce qu'il est et signifie substance: « *Τόσαυταχῶς δὲ λεγομένου τοῦ ὄντος,*

φανερὸν, ὅτι τούτων πρῶτον ὄν, τὸ τί ἐστιν, ὅπερ σημαίνει τὴν οὐσίαν. » [1]

Et cet être n'est ni « marcher », ni « être assis », ni « être en bonne santé »; il n'est rien de tout cela, *il est apte par soi et ne peut pas être séparé d'une substance.* En sorte que l'être premier n'est pas un être quelconque, mais simplement l'être; c'est la substance: « *Ὥστε τὸ πρώτως ὄν, καὶ οὐ τὶ ὄν, ἀλλ' ὄν ἁπλῶς, ἡ οὐσία ἂν εἴη.* »

Et si maintenant on lit ce qu'est Dieu pour Fénelon dans son « Traité de l'existence de Dieu », on est frappé de la similitude de ses idées et même de ses termes avec les idées et les termes de Spinoza: « Dieu est l'Etre, l'Etre est son nom essentiel, glorieux, ineffable... Dieu n'est pas plus esprit que corps, ni corps qu'esprit... Celui qui est est tout Etre. »

N'est-ce pas là ce que Spinoza disait de Dieu: « Il est l'Etre infini dont l'essence enveloppe l'existence. » (L'Etre est son nom essentiel.) Et encore: « Il y a des gens qui se représentent Dieu composé d'un corps et d'une âms.... combien ils sont loin de la véritable connaissance de Dieu!... » (Dieu n'est pas plus esprit que corps, ni corps qu'esprit. » [1]

Pour être logique, si de l'avis d'Aristote et de Spinoza Etre et Substance se confondent, qui dit l'un dit l'autre, et dans sa définition de Dieu, il faut en convenir, Fénelon est spinoziste.

La pluralité des substances.

Spinoza est donc en bonne compagnie quand il fait la substance Dieu. Le tout est de savoir s'il n'y a qu'une seule substance.

Aristote affirme bien des fois la pluralité des substances et Leibniz a attaqué particulièrement Spinoza sur ce

[1] Aristote : Métaphysique. L. VII. Chap. premier.

[2] *Ethique*, L. I. Théor. XV. Scholie.

sujet: « Materia revera est, sed non substantia cum sit aggregatum seu resultans ex substantiis. » Et plus loin: « Infinitas substantias admitto, omnes enim apud me sunt indivisibiles seu *Monades.* »[1]

Spinoza lui-même semble admettre l'existence de plusieurs substances, et si l'on s'en tenait strictement à ses termes, sans prendre garde à ses développements, on pourrait croire qu'il affirme lui aussi la pluralité des substances. Dans une note du *Court Traité*, il s'exprime ainsi: « Quant aux attributs qui constituent véritablement Dieu, ils ne sont autre chose que des substances infinies, dont chacune est infiniment parfaite. »[2] D'après cette note, il y aurait plusieurs substances.

Dans le *Court Traité*, Spinoza ne caractérise la substance que par l'attribut et laisse plus d'une fois entendre que plusieurs attributs existant, plusieurs substances peuvent aussi exister. Il conçoit la substance par l'attribut, et si l'attribut n'est que d'une seule substance, rien n'empêche que deux substances différentes par leurs attributs ne puissent en avoir au moins un de commun, tout en gardant distinction de nature. On trouve encore dans l'*Ethique* des affirmations semblables à celle du *Court Traité*, mais elles sont très rares et beaucoup moins explicites. Malgré ces rares contradictions, le fond de la pensée de Spinoza est l'unité et au besoin d'unité il sacrifie tout, même le libre arbitre humain. Admettre la pluralité des substances serait du même coup renverser tout l'édifice, ruiner tout le système; Spinoza était trop perspicace pour bâtir sur ce qu'il aurait pensé n'être que du sable et non du rocher.

Il nous semble que l'idée de Spinoza, l'unité de la substance, est plus scientifiquement vraie que l'idée de ceux qui affirment la pluralité des substances.

[1] Leibniz, Refutation de Spinoza. pag. 26 et 30.
[2] Court Traité. Pars. I. Chap. VII.

Quoi qu'en dise Leibniz, la substance de Spinoza n'est pas seulement « matière », elle est aussi tous les attributs divins et la matière pour Spinoza, comme pour Thomas d'Aquin, n'est que l'espèce, l'apparence, ou l'accident de la substance. Si la substance était seulement matière, ne serait-ce pas, au point de vue expérimental, une raison de plus pour qu'elle soit une? Ne retrouve-t-on pas les mêmes éléments, les mêmes principes constitutifs dans toutes les choses, mais sous des formes différentes? Et au point de vue spéculatif, l'essence formelle de tous les êtres animés, est-ce autre chose que la pensée différenciée par l'individuation et le degré, en d'autres termes par la Valeur individuelle.

Des deux côtés, on peut retrouver et conquérir l'unité de la substance. Cela ne signifie pas qu'on admette le panthéisme, mais satisfait la raison à la recherche de l'immanence divine.

L'immanence de Dieu.

Spinoza avait été Kabaliste, et l'influence des principes de la Kabale sur son œuvre est indéniable. Il est intéressant de remarquer que Spinoza se sert du témoignage de l'apôtre Paul pour confirmer sa doctrine du Dieu immanent: « Omnia in Deo esse et in Deo moveri cum Paulo affirmo et forte etiam cum omnibus antiquis Hebræis quantum ex quibusdam traditionibus tametsi omnibus modis alduteratis, concipere licet. »[1]

Spinoza avoue cependant que Paul admettait l'immanence de Dieu d'une autre façon que lui: licet alio modo.

Paul comme Spinoza croit au Dieu immanent: « *Ζητεῖν τόν κυριον,..... καίτοιγε οὐ μακρὰν ἀπὸ ἑνὸς ἑκάστου ἡμῶν ὑπάρχοντα. Ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν, ὡς καί τινες τῶν καθ' ὑμᾶς ποιητῶν εἰρήκασιν· Τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν.* »[2]

[1] Lettre XXI.
[2] Actes. XVII, 27, 28.

L'immanence divine pour Paul est relative, son Dieu reste l'antique Dieu des Juifs, le Dieu personnel, mais la pensée est identique à celle de Spinoza: « Tout ce qui existe, existe en Dieu, et rien ne peut exister en dehors de lui. »[1]

Pantheisme.

L'immanence de Dieu nous amène à parler du panthéisme spinozien. On ne peut pas nier un certain panthéisme dans l'œuvre du philosophe hollandais. Cependant ce panthéisme est plus apparent que profond, plus théorique que pratique. Si toute la Nature est Dieu, pourquoi Spinoza distingue-t-il la Natura naturans de la natura naturata. Pourquoi deux natures avec des propriétés différentes: l'une, la Natura naturans, qui est cause, et l'autre, la natura naturata, résultat nécessaire de la cause. Ces deux natures sont entre elles dans le même rapport que la relation de cause à effet. On n'est cependant pas autorisé à confondre la cause et l'effet, ni à dire qu'ils sont une même chose. Pourquoi, alors, accuser Spinoza d'avoir fait de la Nature son Dieu. S'il en était ainsi, on pourrait seulement dire que la Natura naturans, Dieu, est la nature entité d'abstraction, idée en quelque sorte de la natura naturata. Non, Spinoza n'a pas confondu les deux natures; son seul tort est de ne pas avoir assez tranché les distinctions. Son Dieu est unique et distinct de la nature; il est nécessaire.

Avec lui il faut admettre l'existence nécessaire de Dieu. Dieu ne peut pas ne pas être, et son vouloir est borné du côté de l'être. Il est la vie en soi et ce qui est par soi vit nécessairement et est dans l'impossibilité de s'anéantir soi-même.

La toute-puissance de Dieu.

Nous voyons parfaitement les conséquences du refus d'une volonté illimitée pour Dieu, et nous les acceptons. Si la volonté divine est bornée, même en un seul point, Dieu n'est pas tout-puissant.

[1] *Ethique* L. I. Théor. XV.

Encore avec Spinoza, nous pensons que la puissance de Dieu est bornée par la vérité, et la vérité se confond avec lui. Dieu pose de toute éternité des lois, des vérités qui sont son essence, il ne peut pas les contrecarrer, il ne peut pas les changer, autrement il se changerait lui-même, ce qui est impossible; il ne serait plus immuable, il ne serait plus parfait, il ne serait plus Dieu.

Comment, par exemple, pourrait-il changer la vérité mathématique, comment changer la vérité évidente par elle-même? Comment faire que les trois angles d'un triangle n'égalent pas deux droits, comment s'opposer à ce qu'un bâton n'ait pas deux bouts? Comment d'un geste abroger les effets des lois?

On ne peut concevoir un Dieu tout-puissant que sous l'aspect d'un tyran, d'un despote bouleversant tout selon son bon plaisir et se rendant à tous les vœux de ses adorateurs, Dieu propitiable, Dieu livré au favoritisme, Dieu injuste. Le cœur et la raison repoussent un tel Dieu, et Leibniz lui-même, dans sa Critique, approuve Spinoza de rejeter un Dieu tout-puissant et absolu en volonté: « Recte negat Spinoza Deum esse indifferentem et *absoluta voluntate aliquid statuentem.* »[1]

Combien facile deviennent les explications d'une foule d'événements contraires et douloureux, si Dieu n'est pas tout-puissant! Que de larmes le pasteur pourra sécher sans être embarrassé et sans rendre Dieu responsable, bien plus, sans faire Dieu coupable! Quelle puissante dialectique est à sa disposition pour réfuter les prétendus crimes de Dieu et fermer la bouche à un Sébastien Faure!

Bon nombre de théologiens modernes pensent ainsi et nous pourrions sans nul doute invoquer le témoignage de M. Georges Fulliquet, professeur de cette Université.

[1] Leibniz. Réfutation de Spinoza. Pag. 50.

Dieu créateur.

Tout s'enchaîne et Spinoza conclut: « Dieu cause de soi est cause nécessaire de toutes les choses, donc sa puissance par laquelle il existe et toutes choses avec lui est son essence même. »[1]

Leibniz, en vertu de ses principes, ne pouvait pas admettre ces conclusions, logiques pourtant, de la négation de la toute-puissance divine: « Deus necessario existit ita, sed res libere producit, et rerum potentia a Deo producta est, sed a divina potentia diversa est et res operantur ipsæ, etsi vires agendi acceperint. »[2] D'après Leibniz Dieu produit librement; il aurait pu ne pas produire, et le monde pourrait ne pas être. Remarquez la contradiction: il y a un instant, Leibniz louait Spinoza de refuser à Dieu la volonté absolue, et il accorde maintenant à l'Etre divin une volonté, une liberté telle que Dieu aurait pu ne pas produire les choses extérieures.

Dieu est, il se conçoit, il se pense éternellement; en cela consiste son action éternelle, il est l'acte pur agissant sans cesse dans un éternel présent. Pour lui le temps n'est pas. Ce sont les hommes qui ont inventé la notion de temps; épouvantés de l'immensité, il ont cherché à se créer un point de repère dans l'infini, et parce qu'ils se sont crus mortels, ils ont voulu capter un instant ce qui ne passe pas.

Concevez, si vous le pouvez, l'acte pur n'agissant pas, la pensée ne se pensant pas? Dieu se pensant pense tout ce qui est en lui et pense les choses extérieures, et comme il se pense éternellement, éternellement aussi il pense les choses extérieures, et ces choses, le monde, la matière sont éternels et non créés. Spinoza n'affirme pas catégoriquement l'éternité de la matière, mais elle ressort clairement de sa pensée; il n'y a qu'à la mettre en relief. En ceci, il n'a

[1] *Ethique*. L. I. Théor. XXXIV.

[2] Leibniz. Réfutation de Spinoza. Pag. 36.

rien innové; Thomas d'Aquin, conduit par sa dialectique, croyait à la possibilité de la « materia ab æterno » et ne voyait en cela aucun obstacle à l'infinie grandeur de Dieu.

Le Fils de Dieu.

Une difficulté surgit. Comment le Dieu abstraction, Natura naturans, cause librement déterminée, peut-il éternellement créer le concret. La matière ab æterno n'est rien d'autre, en effet, qu'une éternelle création. Tout est prévu, entre les deux natures. Spinoza conçoit des intermédiaires: ce sont les modes ou extériorisations des attributs divins, ce sont les Fils de Dieu, création immédiate de Dieu et existant de toute éternité. Les termes sont contradictoires, mais non contraires, et l'on se représente facilement une création qui dure autant que le créateur, qui dure éternellement. Spinoza rejette pourtant le terme « créer », parce qu'il inclut un commencement, il préfère le mot « engendrer » qui dans son sens étymologique signifie « in genere ». Ces modes éternellement engendrés par Dieu sont à leur tour les éternels générateurs de l'éternelle matière.

Le Concile de Nicée (325) n'avait pas pensé autrement: « Le Verbe éternel est l'unique engendré du Père, de toute éternité. » « Verbum, Filium Dei, ex Patre natum, ante omnia sæcula... genitum non factum... consubstantialem Patri. »

Spinoza est orthodoxe dans les termes, et comme avant tout il est dialecticien, il pousse jusqu'au bout son raisonnement et devient hérétique, quand il soutient l'éternité de la matière. Pourquoi, encore sur ce point, n'être pas hérétique avec lui?

Le fougueux Leibniz devait inévitablement se récrier; son observation est judicieuse. Des attributs infinis en d'infinies modifications, ne peuvent pas produire des modes finis, fussent-ils infinis en nombre. « Deus nullam creaturam infinitam producit... Contendit causa (Spinoza) ea finita et temporalia a causa infinita immediate non produci, sed pro-

duci ab aliis singularibus et finitis. — Quomodo ergo tandem a Deo oriuntur? Nam nec mediate ab eo oriuntur hoc modo quia nunquam ad ea pervenietur, quæ non similiter ab alio finito.»[1] Ce raisonnement qui semble irréfutable, ne l'est pourtant pas. « Qui potest plus, potest minus. » Dieu peut l'homme, mais l'homme ne peut pas Dieu; en effet, quelle impossibilité y a-t-il pour l'infini de produire le fini?

On doit pourtant reconnaître que, dans sa génération des modes, Spinoza est légèrement émanatiste.

Nous avons obtenu un Dieu immanent et distinct des choses extérieures, mais à qui il manque la toute-puissance et la création; quelle liberté a donc ce Dieu déterminé?

La liberté de Dieu.

Dieu reste le libre ordonnateur des choses, il a la liberté de gouvernement et de direction dans les possibles. On ne peut pas suivre Spinoza dans son déterminisme, parce qu'il oublie qu'entre le nécessaire et le fortuit, il y a le libre. Du reste, dans la critique de l'âme, nous verrons que Spinoza s'embrouille dans son propre raisonnement et accorde à l'âme une certaine liberté de choix, puisqu'elle peut connaître ou ne pas connaître les causes de ses affections, et que même les connaissant, elle peut négliger de s'en affranchir. Spinoza fait à la raison une part trop grande, il ne laisse rien à l'expérience qu'on ne doit pas négliger et appelle même « confuse et vaine » la connaissance qu'elle procure. Avec son impitoyable dialectique, il nie l'imprévisible. Mais, le possible, l'imprévisible découlent de la nécessité même des lois; en raison de leur multiplicité, elles peuvent se contrebalancer dans leurs activités et produire des effets qui, normalement, n'auraient dû résulter d'aucune loi.

La Prière.

La libre volonté en Dieu s'exercerait sur les possibles, les dirigerait, les gouvernerait et les dispenserait dans une

[1] Leibniz. Réfutation de Spinoza. Pag. 40 et 70.

sage mesure, et l'infinie bonté se manifesterait par eux à l'humanité. De là pour Dieu, la puissance de faire concourir les circonstances comme cause pour des effets imprévus dans le nécessaire et le déterminé des lois; de là pour nous, la possibilité de la prière, et pour Dieu la puissance d'exaucer, sans déroger aux principes immuables de son essence; de là encore, la possibilité d'une intervention divine, dans l'ordre des phénomènes, sans rien déranger, sans rien troubler. Dès lors, ces faits, qui nous semblent merveilleux et qu'au premier coup d'œil nous considérons comme un désordre, comme un manquement aux lois établies, rentreraient d'eux-mêmes dans l'ordre, tout en restant à la libre disposition de la puissance divine. Ils seraient le résultat d'un concours de circonstances librement voulues de Dieu, d'une concommitance de lois, un effet de l'ordre, et ce que nous appelons ordinairement miracle, devrait s'appeler « faits ou effets d'intervention divine ». Ce serait plus vrai, plus rationnel et tout autant selon la pensée du Christ.

Le miracle.

On a sans doute remarqué que notre Dieu, Etre en qui tout est, Substance, Natura naturans et immanent, manque de personnalité. En effet, ce Dieu est une entité difficilement saisissable, il est toute perfection et infinité: c'est le Dieu de l'intellectualisme et de la raison; c'est le Dieu inaccessible pour l'âme simple, qui sent son Dieu, qui a besoin de lui, et est incapable de se l'imaginer, de le déterminer, de le contempler, et ce qui est pis, de l'aimer.

Nous verrons plus loin, en parlant du Dieu de J.-J. Gourd, comment arriver à la personnalité, tout en conservant l'immanence et la transcendance; comment unir fortement l'intellectualisme ou la raison au sentiment affectif et faire tout à tous un Dieu non diminué, demeurant quand même l'Eternel Absolu.

La Révélation. Le Diable.

Encore un mot. Spinoza n'amoindrit pas la notion de Révélation en la ramenant au naturel et au rationnel. Un

Dieu qui nous parlerait comme la Bible fait parler le Dieu de Moïse aux Hébreux, serait pour nous comme pour les Juifs, un Dieu redoutable et terrible que nous n'oserions approcher qu'en tremblant, si guidés par la raison et l'expérience nous ne le délaissions complètement.

Quant au diable et aux esprits diaboliques, ils ne nous sont pas plus nécessaires qu'ils ne l'étaient à Spinoza, et avec lui nous répétons : « Le diable est une fiction, et nous n'avons pas besoin de cette fiction. »

CHAPITRE VIII

Réflexions sur l'âme, ses propriétés et sa béatitude.

Nature de l'âme.

L'âme apparaît à Spinoza comme un mode de la pensée divine ; elle est même un mode divin et participe de l'essence divine. Elle est liée à un corps, et bien que le lien soit très étroit, il n'y a aucune confusion entre le corps et l'âme. L'idée de l'âme est en Dieu, elle est l'idée d'une idée, elle est surtout l'idée du corps : « L'objet de l'idée qui constitue l'âme humaine est le corps ; en d'autres termes, un mode déterminé de l'étendue. »[1]

L'âme ne devient un individu qu'en tant qu'elle pense un corps déterminé, le sien. Voilà tout le principe d'individuation de l'âme chez Spinoza. Rien d'étonnant qu'il ne puisse individualiser plus exactement l'âme. Que d'efforts infructueux ont été tentés par toutes les philosophies ! Aucune n'a mieux réussi que celle de Spinoza. Thomas d'Aquin, le docteur par excellence de la scholastique, a sur ce point la même doctrine que Spinoza ; il serait peut-être plus juste de dire : Spinoza a la même doctrine que Thomas d'Aquin. L'individualité de l'âme est due au corps, et qui plus est vient de la matière et non de la forme : « Anima

[1] *Ethique.* L. II. Théor. XIII.

forma corporis. » Il ne faut pas oublier que dans la philosophie de Thomas d'Aquin, le sujet s'appelle *forma* et l'objet *materia*. Cicéron consulté n'apportera pas une lumière beaucoup plus grande à la question. Il cite toutes les opinions connues de son temps, sans oublier l'opinion d'Empédocle qui fut aussi celle des Juifs: « Empedocles animum esse censet, cordi suffusum sanguinem. »[1]

Celle d'Aristote lui semble de beaucoup la meilleure et il s'y arrête faute de mieux, sans en être satisfait. Aucun des quatre éléments d'où le monde tire son origine, ne suffit pour expliquer l'âme. Aristote en imagine un cinquième qui n'a pas de nom.

Penser, prévoir, apprendre, enseigner, inventer, se souvenir, aimer, haïr, craindre, s'affliger, se réjouir, et tous les mouvements semblables de l'âme, ne sont aucun explicables par les quatre éléments; aussi l'âme s'appelle-t-elle *ἐντελέχεια*, réalité, perfection, et mieux, action, activité non discontinue. Sans nier que l'âme soit Entéléchie, Cicéron indécis résout d'un mot la difficulté: « Harum sententiarum quæ vera sit, Deus aliquis viderit. »[2]

Et s'il doit absolument donner son avis: l'âme est divine, ou même c'est un dieu: « Ergo animus, ut ego dico, divinus est, ut Euripides audet dicere, Deus. »[3]

Leibniz s'arrête lui aussi à l'Entéléchie d'Aristote: « Anima est aliquid vitale seu continens vim activam. »[4] Mais la perfection de l'âme n'est pas infinie, Dieu pouvant avoir des choses une idée infinie, sans que pour cela les choses soient infinies. Cette conclusion de Leibniz est pleinement satisfaisante. Elle tient compte de l'expérience

[1] Tusculane I. Ch. IX. Cicéron.
[2] Tusculane I. Ch. XI. Cicéron.
[3] Cicéron. Tusculane I. Chap. XI.
[4] Leibniz. Réfutation de Spinoza. Pag. 46.

et sans se laisser entraîner par la raison, elle est conforme au sentiment commun. Certes, rien n'empêche avec Spinoza de déduire et de déduire encore, à quoi serviront toutes les déductions, elles n'ajoutent rien à la puissance de notre âme qui peut aller jusqu'à l'union avec Dieu, à l'union avec l'infini, sans pour cela devenir infinie elle-même.

Eternité de l'âme.

L'âme n'est pas infinie, j'en conviens, mais, bien que bornée en puissance, il est impossible qu'elle soit limitée en durée.

Puisque nous avons admis une création éternelle continuée éternellement, nous devons admettre aussi l'éternité de l'âme. L'âme est éternelle comme les autres choses qui résultent de l'Etre toujours en acte. Le moment est venu de montrer la puissance du génie de Spinoza. Longtemps avant l'expérimentation scientifique, il avait prévu les conclusions de la science, écoutons plutôt: « Ici, nous vivons dans une perpétuelle transformation... La Nature est toujours la même; partout elle est une et sa force est toujours la même et aussi sa puissance d'action, c'est-à-dire que les lois et les règles de la Nature, suivant lesquelles *tout naît et se transforme de certaines formes en d'autres*, sont toujours et partout les mêmes. »[1]

Nous avons dit: l'âme est éternelle comme les autres choses; oui, car les autres choses sont éternelles. Il n'y a pas de naissance, il n'y a pas de mort, tout ce qui semble naître vient d'une autre vie, tout ce qui paraît mourir passe à une vie différente; partout le mouvement, même dans l'immobilité, partout la vie et toujours la vie; même sous l'aspect de l'horrible mort, c'est la vie pour le corps, c'est la vie pour l'âme en l'éternel Vivant.

Nous ne pouvons plus nous arrêter à la vieille doctrine du créatianisme. Elle sollicite une intervention spéciale de

[1] *Ethique*. L. V. Théor. XXXIX. Scholie.

Dieu à la conception de chaque corps, elle exige un acte créateur dans le temps, elle s'oppose à l'éternelle activité de Dieu et le soumet au bon plaisir de l'homme; que dis-je, au bon plaisir, et à l'instinct de tous les êtres animés.

Le traducianisme serait plus acceptable, s'il ne nécessitait, lui aussi, un acte créateur dans la durée. Qu'importe la création « in globo » de toutes les âmes Ne faut-il pas encore, à chaque naissance, l'intervention de Dieu, pour donner au nouveau corps l'âme qui lui convient.

L'émanatisme d'Origène réunit plus de qualité que les autres systèmes, mais il exige encore la création discontinue; par conséquent, il place de l'imperfection en Dieu, qui n'est plus l'acte pur éternellement en activité. De plus, il conduit à la chute inadmissible et fait du monde terrestre un pénitencier, et des corps une prison.

L'éternité de l'âme, résultat nécessaire d'une éternelle création, est l'opinion qui paraît la plus logique et la plus acceptable. C'est, tout au moins, celle qui satisfait le mieux mon entendement. La grosse difficulté est de savoir si l'âme éternelle a éternellement conscience de soi. J'aperçois plus d'une lèvre qui se plisse d'un sourire railleur. Pourquoi? Si je pensais ainsi, je serais en bonne compagnie: après Platon, Philon d'Alexandrie le prétend. Il trouve cette conscience de l'âme dans les réminiscences inexplicables que nous avons souvent. J'accomplis une action et en agissant je me dis: Quand ai-je fait ce travail, cet acte; voilà quelque chose qui ne m'est pas inconnu. Je cherche, je scrute tous les arcanes du passé de ma vie, et je ne trouve rien qui se rapporte à l'acte que je fais. Selon Philon, ces réminiscences sont des preuves certaines d'une préexistence consciente de l'âme, puisqu'il regardait les souffrances de cette vie comme une expiation des fautes commises par l'âme dans une autre vie. Son système était une heureuse explication de la souffrance et du mal.

En cette matière si controversée et surtout si impénétrable, on se meut dans le domaine de la pure hypothèse, et nous nous abstiendrons de porter un jugement. Comment le pourrions-nous? Même si nous le voulions, nous ne le pourrions pas; car, nous n'avons aucune idée adéquate de ce qui se passe dans l'âme avant son union avec le corps et l'homme sous peine de juger faussement, n'a pas le droit de porter un jugement sur des idées confuses. Mieux vaut s'en tenir à l'expérience et croire que l'âme prend conscience d'elle-même lorsqu'elle s'unit au corps.

Propriétés de l'âme éternelle.

Malgré les réminiscences que nous avons de temps à autre, nous ne savons rien de l'activité antécédente de l'âme et nous sommes obligés de nous en tenir à l'agnosticisme. Au moins, sommes-nous mieux renseignés sur ce qui se passe après la mort? Quand le corps et l'âme se sont séparés, que devient l'âme? Nous connaissons les destinées du corps, nous savons que la mort n'est qu'apparente et que dans le cadavre il y a encore de la vie sous une forme autre que celle qui frappait d'ordinaire nos regards. Et l'âme, le corps ne mourant pas, mais se transformant et changeant d'activité, est-il possible qu'elle meurt et s'anéantisse? — Non, elle est un principe simple, elle ne peut pas perdre ses parties; elle est immatérielle; elle ne peut pas comme la matière se désagréger ni se décomposer, elle doit nécessairement conserver la vie. C'était l'opinion de Cicéron: « In animi autem cognitione dubitare non possumus, nisi plane in physicis plombei sumus, quin nihil sit animis admixtum, nihil concretum, nihil copulatum, nihil coagmentatum, nihil duplex. Quod quum ita sit, certe nec secerni nec dividi, nec discerpi, nec distrahi potest: Nec interire igitur. »[1] Comment ne pas admirer la sublime pensée de Cicéron? Le christianisme n'a rien enfanté de

[1] Cicéron. Tusculane I. Chap. XXIX.

plus beau, ni de plus grand, et lorsque les premiers chrétiens inscrivaient ce mot « natalitia » en regard du nom du martyr qui venait de verser son sang pour la foi, ils n'étaient pas plus près de la vérité que Cicéron écrivant cette phrase: « Quo quum venerimus, tum denique vivemus. Nam hæc quidem vita mors est.[1] » On croirait entendre l'apôtre Paul demander d'être délivré de son corps et s'écrier: « *Ἐμοὶ γὰρ τὸ ζῆν χριστός, καὶ τὸ ἀποθανεῖν κέρδος.* »[2]

Spinoza accorde l'éternité à l'âme, mais après sa séparation d'avec le corps, « l'âme, dit-il, ne peut s'imaginer aucune chose, ni se souvenir des choses du passé. »[3] L'âme privée de son corps ne perçoit plus les affections de ce corps, elle ne conçoit plus aucun corps extérieur au sien, puisqu'elle ne peut plus être modifiée par les affections d'un corps dont elle est séparée; or, nous savons que le corps, objet de l'âme, est son principe d'individuation. A la disparition du corps en tant que corps humain, l'âme ne peut plus jouir des propriétés du corps, et partant n'a plus de mémoire ni d'imagination. Il ne lui reste que l'idée éternelle de son corps, qui est éternellement en Dieu, par laquelle idée elle garde conscience d'elle-même.

La dialectique de Spinoza est irrépréhensible; et comme toujours, elle ne tient aucun compte du sentiment. Que fait-elle de ce désir inhérent à notre nature de conserver non pas seulement l'être, mais la personne? Que m'importe de vivre éternellement, si je ne puis me reconnaître moi-même dans l'autre vie, si je ne sais pas que c'est moi qui vis, si la vie est inconsciente, si en un mot ce n'est plus moi qui vis?

Leibniz combat également les conclusions de Spinoza:

[1] Cicéron Tusculane I. Chap. XXXI.

[2] Philip. I. 21.

[3] *Eth'que* L. V. Théor. XXXI.

« Ego censeo semper aliquam imaginationem et memoriam manere et sine illis animam nullam fore. Neque putandum est mentem existere sine sensu seu anima. Ratio sine imaginatione et memoria est consequentia sine præmissis. »[1]

Pour être conséquent, nous devrions suivre Spinoza, et ne pouvant affirmer les propriétés de l'âme avant son union avec le corps, rester dans la même indécision au sujet de ses propriétés après la désunion. Mais, l'homme est fait d'illogismes et notre nature affective nous porte à penser comme Leibniz. Si l'âme garde la raison (et elle doit garder la raison, puisque son idée est en Dieu son essence et que Dieu est la raison suprême), sur quoi et comment exercerait-elle cette raison, sans imagination et privée de mémoire, tout en restant consciente d'elle-même? Comment encore concevoir une âme non individualisée et consciente d'elle-même? Tous ces motifs nous portent à abandonner Spinoza sur ce point et à croire à l'éternité des âmes complètes et personnelles.

Propriétés de l'âme pendant la vie terrestre.

Nous avons parlé de l'état de l'âme avant et après son union avec le corps; voyons maintenant quelles sont les propriétés de l'âme pendant la vie terrestre. Consciente, douée de mémoire, d'imagination, de raison, de puissance même, comment exerce-t-elle ses facultés? Est-elle libre ou non? Spinoza répond: Non, l'âme n'est pas libre, prise dans l'engrenage universel, elle est un rouage de la grande machine, elle doit suivre la marche de toutes les autres parties de l'univers et être déterminée comme elles. Pourtant elle garde une certaine liberté interne; elle peut, en s'affranchissant de ses passions, arriver jusqu'à Dieu et s'unir avec lui. Comme nous l'avons déjà fait remarquer, Spinoza accorde à l'âme une liberté beaucoup plus

[1] Leibniz. Réfutation de Spinoza. Pag. 58.

grande qu'il ne le voudrait. Il lui laisse le droit de choisir entre Dieu et elle, et laisse entendre que, dominant ses passions et instruites par la raison, elle pourrait bien ne pas s'unir à Dieu et manquer de science intuitive. Hâtons-nous de le dire, Spinoza n'affirme nulle part cette pensée, mais elle ressort clairement de ses déductions. Spinoza va plus loin; il refuse à l'âme la liberté de suspendre son propre jugement; l'homme n'est même pas libre de ne pas se prononcer sur les choses qu'il perçoit. Par exemple, j'imagine un cheval ailé, mais je n'admets pas pour cela qu'il y ait un cheval ailé; mon imagination n'enveloppe pas une erreur. Spinoza répond: « Je nie que nous ayons le libre pouvoir de suspendre notre jugement; dire qu'on suspend son jugement, c'est avouer qu'on ne perçoit pas la chose d'une façon adéquate; par conséquent, suspendre son jugement est en réalité une perception et non pas une libre volonté. Tous les jours, nous faisons cette expérience dans les rêves, et je ne pense pas qu'il existe quelqu'un pour croire qu'il a, quand il rêve, le libre pouvoir de suspendre son jugement sur ce qu'il rêve, et de faire qu'il ne rêve pas les choses qu'il voit en rêve. »[1]

Suspendre son jugement sur une chose, c'est ne pas la comprendre. On ne juge pas, parce qu'on ne peut pas juger. Je vois un moteur à pétrole, je sais qu'il a la puissance d'actionner une lourde voiture, de l'entraîner avec une rapidité vertigineuse, de faire un bruit assourdissant et de lancer des tourbillons de fumée empestée, et cependant je suspends mon jugement, parce que je ne comprends pas le déclic produit par l'étincelle électrique et que je ne saisis pas le rapport qui existe entre l'étincelle et le mouvement du piston. Je sais tout du moteur, excepté le moteur lui-même. Voilà le seul motif pour lequel je suspends mon

[1] *Ethique*. L. II. Théor. XLIX. Scholie.

jugement. Si, au contraire, j'avais une idée claire du moteur, même le voulant, je ne pourrais pas ne pas comprendre.

Il est, en effet, impossible de suspendre son jugement sur une chose que l'on voit, que l'on comprend clairement et d'une manière adéquate. Spinoza nous entraîne sur le domaine théorique ou scientifique; il est d'autres domaines où l'homme possède une certaine liberté, le domaine pratique ou moral, par exemple. Et même, dans le domaine scientifique, si l'on n'est pas libre de suspendre son jugement, dès qu'on a une connaissance adéquate de l'objet du jugement, on reste toujours libre d'accepter ou de rejeter cet objet. L'homme libre serait un obstacle à l'unité du monde: tout est déterminé, pourquoi l'homme ne le serait-il pas? Et Spinoza cherche tous les moyens, pour démontrer le déterminisme dans l'homme. En y prenant garde, on s'aperçoit vite que l'homme n'est pas le seul être qui jouisse d'une certaine liberté, et nous croyons avec J.-J. Gourd, que dans tous les déterminismes, il y a une part de liberté: « Les choses ne cessent pas d'être causalement déterminées, de former des types fixes, et par conséquent de suivre régulièrement leur cours; *seulement ce n'est que par une partie d'elles-mêmes.* »[1]

Pourquoi cette unité que recherche si avidemment Spinoza ne se trouverait-elle pas dans l'absolu? Dans le monde qui nous environne, il y a de l'absolu, mais il y a aussi du relatif, et c'est faute de vouloir considérer le monde dans ses détails, que Spinoza n'y a trouvé que du nécessaire et du déterminé. Le contingent et l'imprévisible existent à côté du nécessaire; pour s'en apercevoir, il faut raisonner et expérimenter simultanément. Là est le défaut de Spinoza: il raisonne et n'expérimente pas.

[1] J.-J. Gourd. Le caractère distinctif de la religion. IIIme congrès du christianisme libéral et progressif.

Conformément à la pensée de M. le professeur Balavoine, nous avons la conviction que l'âme est déterminée dans l'absolu et libre dans le relatif. Je suis homme, je n'ai pas la faculté de changer de sexe; mais j'ai faim et j'ai la liberté de manger ou d'attendre encore une heure; même je suis libre de ne pas manger du tout et de me procurer la mort par inanition. Observons en passant que cette liberté relative accordée à l'homme est en rapport complet avec la liberté que nous avons reconnue en Dieu.

Le mal.

Nous faisions remarquer tout à l'heure, que Spinoza laisse à l'âme une certaine liberté: celle de s'affranchir de ses passions. Voilà une contradiction. Selon la nécessité de son essence Dieu, la bonté et le bien même, l'âme devrait n'être capable que de bien; elle a comme essence le bien par excellence et elle fait le mal. Comme nous l'avons exposé dans le cours de ce travail, Spinoza met cette imperfection sur le compte des idées inadéquates. En réalité, il n'y a pas de mal, c'est nous qui ne comprenons pas et qui voyons du mal où il n'y en a pas. — Alors, pourquoi s'affranchir des passions? Ne vaudrait-il pas mieux rester sous leur joug? Puisqu'il n'y a pas de mal, que le mal est une erreur de notre entendement, elles doivent toutes être bonnes.

Et encore, dans le monde donné, il ne devrait pas y avoir de mal, puisque « tout est en Dieu et rien de ce qui existe ne peut être connu, ni exister en dehors de lui. »[1] A quoi sert de se creuser la tête pour chercher la solution du problème du mal, puisque le mal n'est pas. Je ne sais quel philosophe disait: le mal est l'absence de bien; or comme l'absence n'est pas, donc le mal n'est pas. Il faut s'expliquer, il y a mal et mal. Si par mal on entend la souffrance, on aura beau-croire que la souffrance est l'absence

[1] *Ethique*. L. L. Théor. XV.

de santé, malgré le scientisme et tous les efforts d'imagination, il restera certain pour le patient que la douleur est quelque chose qui se sent et qui peut se déterminer, donc autre chose que le non-être.

Spinoza se contredit encore. Après avoir affirmé que le mal vient de la connaissance inadéquate et confuse que nous avons des choses, ce qui correspond à cet axiome: le mal n'est pas, il ajoute: seul est mal ce qui nuit à notre utilité, et ne nous apporte pas plus de vie. Laissons de côté cette question de la souffrance qui nous entraînerait trop loin; ce qui ne veut pas dire: ne discutons plus; ce serait imiter « la théologie, qui trop souvent devant les inquiètes et brûlantes questions de la misère humaine, se retranche dans les abîmes insondables du Dieu caché. »[1]

Le péché.

Il va de soi que si le mal n'est pas, le péché n'existe pas, car ce n'est pas une faute de ne pas savoir s'affranchir des passions qui nous affectent nécessairement; ce n'est pas une faute de faire partie de la nature. Aux yeux de Spinoza, il n'y a qu'un seul péché, celui qui consiste à troubler l'ordre de la cité, établi pour l'utilité commune de tous ceux qui l'habitent. Seule est une faute la désobéissance aux lois. Seules des fautes, les attentats contre les sociétés.

Nous avons, avec M. Balavoine, concédé à l'homme la liberté dans le relatif; nous devons encore une fois abandonner Spinoza et affirmer l'existence du péché. Le tout est de savoir en quoi consiste le péché. Les opinions divergent beaucoup sur ce sujet. Il est cependant de toute évidence, qu'au point de vue essentiel le bien et le mal sont subjectifs. Tel peuple appelle bien ce qu'un autre appelle mal; telle race, telle classe de la société regarde comme une vertu ce que l'autre considère comme un défaut. Aussi la délimitation du bien et du mal dans leur essence est si

[1] Les Maîtres de la Pensée Moderne, pag. 89. Paul Janet.

difficile que nous faisons nôtre cette pensée d'Edmond Scherer: « L'univers n'est que le flux éternel des choses. Et il en est du beau, du vrai et du bien comme du reste; ils ne sont pas, ils se font; ils sont moins le but vers lequel tend l'humanité, que la résultante des efforts de tous les hommes et de tous les siècles. De là le caractère essentiellement relatif de la vérité. Aucune vérité n'est vraie d'une manière absolue, mais seulement dans son enchaînement avec les autres et à l'état de perpétuel développement. »[1]

Aucune vérité pour l'homme n'est vraie, aucun bien n'est bien d'une manière absolue, et le perpétuel développement de l'humanité s'arrête en Dieu la vérité absolue, le souverain bien.

En tant qu'entité, que mal essentiel, il nous semble que le péché n'est pas, mais qu'il apparaît seulement comme conséquence de notre liberté. Le mal n'est alors qu'une notion de valeur qui réside dans l'effort de l'homme pour se rapprocher de la perfection, qui n'est autre que l'ordre établi pour notre plus grand bien. L'homme libre est en présence de l'ordre établi de Dieu; s'il y reste, c'est le bien; s'il en sort, c'est le désordre, c'est le péché. Manger pour vivre, voilà l'ordre; ne pas assez manger, ou trop manger, voilà le désordre, voilà le péché. Rien n'empêche de faire entrer dans le péché les manquements à l'ordre social, aux lois qui sont regardées à tort ou à raison comme des corollaires de l'ordre divin. Cette opinion concorde avec l'écriture. Elle ne fait pas de la récompense un résultat du mérite, ni de la punition une conséquence du démérite: « *Λογιζόμεθα οὖν πίστει δικαιοῦσθαι ἄνθρωπον χωρὶς ἔργων νόμου*.....[2]. *Ὅταν γαρ ἔθνη φύσει τὰ τοῦ νόμου ποιῇ*,..... *ἐνδείκνυνται τὸ ἔργον τοῦ νόμου γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις*

[1] Etudes critiques sur la Littérature contemporaine. Avant-propos. Edmond Scherer.

[2] Rom. III, 28.

αὐτῶν[1]..... *τὴν ἁμαρτίαν οὐκ ἔγνων, εἰ μὴ διὰ νόμου*..... *χωρὶς γὰρ νόμου ἁμαρτία νεκρα.*[2] »

La sanction du péché.

Nous avons rejeté le diable et l'enfer, n'ayant que faire d'une pareille fiction; et maintenant, n'avons-nous plus de sanction pour le péché? Si, nous avons encore une sanction et quelquefois plus terrible que les feux factices de l'enfer: chaque action porte en elle sa récompense ou son châtiment, suivant qu'elle est plus ou moins dans l'ordre, et la récompense découle des actes comme le châtiment.

Le repentir.

La liberté de l'homme nous a donné le péché; le péché a engendré son propre châtiment ou sa récompense; il doit encore donner le jour à deux autres sentiments: le remords et le repentir. En examinant leurs résultats, Spinoza a été obligé de convenir que ces deux affections « procurent plus d'avantages que de désavantages, et s'il faut pécher, il est préférable de pécher de cette façon. »[3] Nous n'abonderons pas dans son sens, car le repentir porte toujours en lui une leçon profitable pour l'avenir. L'homme qui se repent d'avoir abusé de sa liberté, prend conscience des dangers du désordre; il acquiert plus de connaissance encore des conséquences du péché et se prépare des forces pour éviter dorénavant les fâcheux excès auxquels il s'était laissé entraîner. L'homme repentant a souci de la dignité et de la grandeur de son âme; son repentir devient fécond. Les vertus qu'il produit sont plus nobles et plus puissantes; elles le conduisent par des chemins déjà battus plus droit au but, et lorsqu'il y est parvenu, sa joie, sa félicité et sa béatitude s'accroissent en proportion du retard que sa faute avait apporté à son union avec Dieu.

[1] Rom. II. 14, 15.

[2] Rom. VII. 7, 8.

[3] *Ethique*. L. IV. Théol. LIV. Scholie.

La béatitude.

Rappelons en quelques mots quelle route l'âme doit suivre, d'après Spinoza, pour arriver au bonheur de l'union intime avec Dieu, au repos parfait. Affranchie des passions par la raison qui en découvre les causes et lui procure une connaissance adéquate, l'âme pénètre en Dieu par la science intuitive ou troisième degré de connaissance. Elle saisit de Dieu tout ce qu'un mode particulier peut en saisir, elle le connaît autant qu'il est en son pouvoir, et cette intuition, ce regard profond en l'Etre infini, lui procure une joie incommensurable, d'où résulte le bonheur parfait, la vraie vie, le salut et le repos sans fin.

Le grand défaut de la dialectique spinoziste est que la béatitude repose tout entière sur l'intellect. Celui qui ne comprend pas est condamné à ne pas connaître Dieu, il est dans l'impossibilité de pénétrer la substance divine, dans l'impossibilité aussi de pénétrer le vrai bonheur. Remarquons en cette matière la rencontre de la théologie morale de M. le professeur Balavoine avec la doctrine de Spinoza. Toutefois, M. Balavoine, en s'appuyant sur l'entendement, ne néglige pas le sentiment intuitif dont jamais ne se préoccupe Spinoza.

L'origine du bonheur pour Spinoza est l'affranchissement des passions ou affections, qui vient de la connaissance adéquate de leurs causes. Cette délivrance du joug des passions permet à l'âme de vivre dans l'ordre de la nature.

L'origine du Fait moral, chez M. Balavoine, est le désir intuitif d'améliorer la vie de la terre, de se faire, dès ici-bas, une vie meilleure que celle du monde donné, sans intention d'endiguer la nature.

Spinoza place le couronnement de la béatitude dans la connaissance intuitive de Dieu, qui est l'essence de l'âme. En Dieu, l'âme retrouve son milieu véritable, sa vraie nature; de cette rencontre naît la joie et la paix la plus profonde dans un éternel bonheur.

Pour M. Balavoine, le couronnement du Fait moral est l'intuition religieuse du Vivant, de l'Etre vivant par soi, présent quoique invisible, analogue, mais supérieur à l'homme.

Qui ne serait frappé de la ressemblance de ces deux doctrines? Toutes deux veulent que l'homme reste dans l'ordre de nature, toutes deux réclament l'intuition et arrivent au même résultat: la connaissance et la possession de l'Etre vivant par soi. Telle qu'elle est, la béatitude de Spinoza est inacceptable, elle le devient si l'on veut allier l'intuition affective à la science intuitive; si l'on donne à l'âme une personnalité idéale, subtile, éthérée, qu'importe? mais une personnalité capable de rencontrer la personnalité sainte du Vivant par soi.

Cette béatitude est celle de l'évangile de Jean; elle se possède dès cette terre: « *Ὁ τὸν λόγον μου ἀκούων καὶ πιστεύων τῷ πέμψαντί με ἔχει ζωὴν αἰώνιον.* » [1]

Cette béatitude est un amour éternel, immuable, inaltérable; rien dans la nature ne peut s'élever contre cet amour, ni le ravir à l'âme qui le possède. C'est l'*Ἀγάπη* immanente de Jean: « *Ὁ Θεὸς ἀγάπη ἐστιν, καὶ ὁ μένων ἐν τῇ ἀγάπῃ, ἐν τῷ Θεῷ μένει καὶ ὁ Θεὸς ἐν αὐτῷ.* » [2]

C'est l'amour de Paul qu'aucune puissance n'est capable de lui ravir et dont rien ne pourra jamais le séparer: « *Πέπεισμαι γὰρ ὅτι οὔτε Θάνατος οὔτε ζωή, οὔτε ἄγγελοι οὔτε ἀρχαί, οὔτε ἐνεστῶτα οὔτε μέλλοντα, οὔτε δυνάμεις, οὔτε ὕψωμα οὔτε βάθος, οὔτε τις κτίσις ἑτέρα δυνήσεται ἡμᾶς χωρίσαι ἀπὸ τῆς ἀγάπης τοῦ Θεοῦ.* » [3]

[1] Jean V, 24.
[2] I. Jean IV, 16
[3] Rom. VIII, 38, 39.

CHAPITRE IX

Le Dieu de J.-J. Gourd.

CONCLUSION

Dans le cours de nos réflexions, nous avons postulé pour Dieu plus de transcendance, et surtout la personnalité que Spinoza refuse à son Dieu au nom de la raison. Nous avons reconnu en Dieu la liberté d'ordonner et de conduire le monde et nous lui avons fait, comme à l'âme, une part de liberté dans le déterminisme impitoyable où Spinoza enveloppe tout ce qui est.

Un homme à la pensée profonde, Jean-Jacques Gourd, a tiré parti de tous les imprévisibles des diverses dialectiques pour édifier une dialectique religieuse qui arrive au Dieu transcendant et personnel, et qui satisfasse les âmes avides de trouver Dieu et de vivre en lui.

Nous ne pouvons mieux terminer ce travail que par le bref exposé de la doctrine du Dieu de Gourd; il explique, il complète celui de Spinoza.

Supprimant toutes les contingences, tous les possibles, Spinoza a placé son Dieu dans l'infini. Au premier coup d'œil, le Dieu de Spinoza semble ne faire qu'un avec le monde donné et sans un examen minutieux on pourrait confondre Dieu et la Nature. Le Dieu de Gourd est le mystérieux caché en dehors des coordinations, en dehors de l'infini et des dialectiques « données » ou « qui donnent »;

c'est l'absolu. « Regardez au fond des religions enfantines: n'y a-t-il pas toujours la préoccupation de l'invisible, du mystérieux?... Or l'insaisissable, le mystérieux, l'invisible, c'est bien en quelque manière ce qui échappe à la science, ce à quoi on ne peut rien comparer, bref, une sorte d'incoordonnée, d'absolu. »[1]

Formation de la dialectique religieuse.

Si nous considérons le monde donné, quatre disciplines apparaissent: la dialectique théorique ou ordre scientifique, la dialectique pratique ou ordre moral; à ces deux dialectiques s'ajoutent l'ordre esthétique et l'ordre social. Ces quatre disciplines constituent chacune un ensemble de coordination; ainsi la dialectique théorique ou ordre scientifique est une coordination de phénomènes s'appelant l'un l'autre et l'ordre esthétique essaie de coordonner l'agréable. Mais dans les diverses dialectiques, il y a toujours des éléments qui restent en dehors de toute coordination: il y a des « inclassifiables », des incoordonnés. Utilisons ces incoordonnés des autres dialectiques, réunissons-les, fondons avec eux un ordre nouveau: voilà la dialectique religieuse. L'incoordonné dans l'objet n'est pas le hasard, encore moins le relâchement; il n'est pas non plus le miracle ni la violation de la causalité; il est l'absolu, le hors la loi qui ne peut pas être sérié.

Dans l'ordre théorique, que d'incoordonnés!

Laissons de côté les nombreux différentiels que dans toute opération rencontre la science, prenons le monde psychique. Ici l'incoordonnable n'est pas l'inconnaissable, car devant l'incoordonné l'esprit ramassé sur l'objet y voit des oppositions qui par l'examen l'amènent à de la connaissance, mais non à la connaissance. On est en présence du mystère, on se heurte à l'incoordonnable.

Dans la dialectique pratique ou ordre moral, qu'est

[1] J.-J. Gourd. Les Trois dialectiques. Pag. 76.

donc le sacrifice, sinon l'incoordonnable? La caractéristique du sacrifice est l'acquiescement à la perte. N'allons pas dire qu'il offre l'espoir d'un gain quelconque pour la vie à venir; il faudrait connaître sa valeur avant d'affirmer qu'il cherche, qu'il sollicite une récompense; mais le sacrifice n'est pas un calcul, sans quoi il ne serait plus un hors la loi. Le sacrifice est illogique, il est incompréhensible, et s'il a une valeur, il la possède toute en lui-même. Il est imprescriptible; la vie serait insupportable, soumise à une loi prescrivant le sacrifice. Il vient de notre liberté et la loi s'oppose à la liberté. N'est-ce pas librement que je fais le sacrifice de mon « moi » dans le pardon des injures? Je renonce à ma propre valeur en renonçant à celle de mon moi, en renonçant à me venger quand par la malice humaine ma vie a été mise en péril. L'ordre moral et l'ordre social ne voudraient-ils pas que justice se fasse? Mais, je renonce à la vengeance, je n'accuse pas, je me tais. N'y a-t-il pas là un hors la loi, un incoordonnable?

Et quand le sacrifice est celui de nous-même, de notre propre vie, fait avec joie, avec amour pour l'objet aimé, quand il méprise la mort et s'élève à l'héroïsme, et revêt un caractère éminemment tragique, qu'est-il donc autre chose qu'un incoordonné?

L'ordre esthétique nous offre le sublime, qui apparaît d'abord comme un désordre. Le sublime est l'intensification du beau qui surpasse toute puissance humaine. Notre esprit est captivé, nos sens sont ravis et notre langue est incapable de formuler ce que ressent, ce qu'éprouve notre sentiment affectif. Devant le sublime, l'homme se perd et ne sait que balbutier. C'est encore de l'incoordination.

Enfin, l'ordre humain nous réserve un incoordonnable social. La nouvelle société-type serait une société d'incoordination, une société libre, dont le but serait la glorification

de la liberté, la liberté elle-même. N'allez pas croire que nous aurions une anarchie! Non, non, ce serait une société conduite par l'amour et avec cette seule ambition: aimer autrui pour lui-même et parce qu'il est différent de nous; ce serait se rapprocher de l'idéal, du Christ sublime dont la vie n'a été qu'une incoordination sociale.

La religion emprunterait donc son objet aux autres disciplines, allant parallèlement à elles, elle leur laisserait le coordonné et prendrait pour elle l'incoordonné, le libre qui ne trouve aucune place dans la coordination des ordres théoriques, pratiques, esthétiques et humains. La religion a désormais un objet: l'incoordonné des autres disciplines.

Le Dieu immanent.

Accumulons maintenant tous les hors la loi dans la pensée, par un effort pour en saisir le plus possible en un seul acte intellectuel, et de cette coordination d'incoordonnés jaillira l'absolu. L'incoordonné, l'absolu est la substance de Dieu; il demeure dans le monde, il demeure en nous, c'est le Dieu immanent.

Le Dieu transcendant.

Nous avons fait un effort intellectuel, il est vrai, nous nous sommes servi de la raison pour obtenir l'immanence divine. Mais, que le Dieu ainsi obtenu est loin de celui de Spinoza! En séparant l'absolu que nous venons d'obtenir du monde son opposé, cette mise à part des coordinations d'incoordonnés du coordonnable nous donnera le Dieu transcendant, mais connaissable. Celui de Spinoza était inconcevable.

Ce travail de la dialectique religieuse est trop abstrait. Pour la vie affective, il faut des réalités; la concentration des hors la loi les lui a enlevées, il est nécessaire de les lui rendre, de corriger les abstractions sans amoindrir le sujet. Il faut fixer ce sujet, donner de l'unité à l'absolu: il faut le personnifier.

Le Dieu personnel.

Mais retourner au réalisme, c'est reculer; donner la personnalité à l'absolu, c'est le limiter; la personne illi-

mitée ne se conçoit pas; et puis, n'est-ce pas une tentative de replacer le hors la loi dans le coordonnable? Aussi, point de réalisme, mais du symbolisme. La personne, qu'est-elle autre chose qu'un symbole porteur d'une valeur impersonnelle? « Eh! bien, la personne divine sera le porteur, le représentant, le symbole de l'absolu. » Il ne s'agit plus que de fixer la personne divine. Cette union des incoordonnés en une seule idée offre pour la pensée une grande difficulté; il faut chercher un incoordonné qui les représente tous, qui les rappelle tous, et pour qu'il soit mieux à notre portée, nous choisirons un incoordonné non transcendant, un individu. Tout à l'heure, nous appelions le Christ un incoordonné social; pourquoi ne serait-il pas le porteur de la personnalité divine? Faisant abstraction de sa vie historique, supposons-le sans défaillance, croyons-le l'homme par excellence, ne voyons en lui que l'absolu, et nous avons une personnification de la divinité. J.-J. Gourd ne dit pas « une personne divine ».

Et si l'on ne veut pas du Christ comme substitut, on peut prendre un commun terme qui contienne l'objet religieux, l'absolu et le sujet, et ce commun terme est la personne dans laquelle Dieu devient esprit, et devenu esprit, devient homme. Dieu, dès lors, est immanent à la personne, Dieu est l'intensification du moi: je me rencontre moi-même, et en me trouvant, je trouve Dieu en moi.

Ce Dieu n'est pas universel, mais il n'est pas impensable, encore moins inconcevable; il est à notre portée, dans le réel connaissable et donné, il sauvegarde la prière et le merveilleux qui procèdent de l'imprévisible.

Par l'union de la raison et du sentiment affectif, J.-J. Gourd nous a donné un Dieu transcendant, immanent, libre et personnel, que nous pouvons facilement connaître et aimer.

Il a évité tous les écueils que redoutait Spinoza et le

Dieu personnel, devenu le hors la loi, est sorti de l'infini pour s'élever à l'absolu.

Laissons à la science son déterminisme excessif, force aveugle et brutale qui sème à l'envi les souffrances et les douleurs, sans jamais procurer de rafraîchissements aux maux qu'il engendre; laissons-lui son déterminisme outré, force de tristesse et de mort, qui ne tient compte d'aucun sentiment, et à qui le beau, l'amour et le bien sont inconnus.

Avec Spinoza faisons connaître Dieu par la raison; avec Gourd faisons-le connaître par le cœur.

Aidons-nos frères à comprendre la vérité qui est en Dieu; aidons-les surtout à s'élever à l'amour de la Vérité des vérités.

Notre pensée religieuse, notre religion ne doit pas être de l'intellectualisme pur. Et s'il appartient à la raison de chercher et de découvrir l'Etre suprême, le domaine du sentiment affectif est de trouver la force de souffrir le nécessaire sans murmure, mais aussi celle d'agir en tout par lui, avec amour, louanges, et actions de grâces.

FIN

THÈSES

I

Dieu est l'Etre. Il existe nécessairement et ne peut pas ne pas être.

II

La Puissance de Dieu est bornée quant à l'être.

III

La Puissance de Dieu est limitée quant à la vérité éternelle qui se confond avec Dieu.

IV

Dieu est immanent dans ce sens que tout est en lui.

V

Dieu n'a pas créé dans le temps; tout pour lui est un éternel présent; il crée éternellement.

VI

Le temps et la durée sont des tentatives de l'homme qui passe, pour capter ce qui ne passe pas.

VII

Nous pensons que la substance universelle et Dieu ne se confondent pas et que la Natura naturans est distincte de la natura naturata.

VIII

La vie affective postule le Dieu personnel que nous rencontrons dans une personnification symbolique de l'absolu.

IX

Le péché est un désordre apporté à la loi naturelle que Dieu a gravée au fond de nos cœurs.

X

Dieu n'a pas parlé aux hommes au moyen de sons percevables; il ne leur a pas parlé non plus par des songes ou par des visions, ni par l'exaltation prophétique; il leur a parlé par l'entendement et en agissant sur leur esprit.

XI

Le diable est une fiction, « et nous n'avons que faire de cette fiction ».

XII

L'âme, sans être de la même nature que Dieu, est un rayon de la divinité.

XIII

Avec Spinoza, nous croyons l'âme éternelle, mais sans sortir des données de l'expérience, ni prétendre fixer le moment où elle prend conscience d'elle-même.

XIV

Déterminé dans l'absolu, l'homme est libre dans le relatif.

XV

En s'affranchissant des passions l'homme s'achemine vers la béatitude.

XVI

Le sentiment affectif a besoin de Dieu, il le sent et l'expérimente; la raison seule ne le prouve qu'imparfaitement.

XVII

Connaître Dieu et l'aimer constitue l'éternel bonheur que l'âme peut posséder dès cette terre.

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS 7

CHAPITRE PREMIER. — Dieu considéré dans son être.
Unité de la substance.—Des attributs et des modes ou modifications. — Preuves de l'existence de Dieu. — Résultat de l'unité de la substance. — L'unité de Dieu. — Panthéisme. — L'essence et l'existence se confondent en Dieu. — La Natura naturans et la natura naturata. — Dieu créateur. — Les Fils de Dieu 9

CHAPITRE SECOND. Dieu considéré par rapport aux choses extérieures.
Dieu cause libre. — La liberté en Dieu. — Dieu et les chose extérieures. — Providence. — Prédestination. — Le péché. — La Révélation. — Le Diable 19

CHAPITRE TROISIÈME. L'âme.
Nature de l'âme. — Théorie des idées. — l'âme dans ses rapports avec le corps. — De la connaissance que l'âme a d'elle-même. — Eternité de l'âme. — Propriétés de l'âme éternelle 26

CHAPITRE QUATRIÈME. La servitude humaine.
Raisons pour lesquelles l'âme pâtit. — Des trois affections primaires. — Nécessité de la servitude de l'homme. — Le bien et le mal. – Le péché. — La superstition. — Le repentir et le remords 34

CHAPITRE CINQUIÈME. La liberté et la béatitude de l'homme.
Les modes de connaissance. — La Raison. —La puissance de l'âme ou vertu. – Le corps. — Fruits de la libre soumission de l'âme au déterminisme. — La liberté de l'âme. — La valeur. — Les fausses vertus. — L'amour de Dieu pour les hommes. — L'amour de l'homme pour Dieu. — La béatitude 46

CHAPITRE SIXIÈME. Influence de Spinoza.
Influence de Spinoza sur ses contemporains. — Influence de Spinoza sur le XVIIe siècle. — Influence de Spinoza sur le XVIIIe et le XIXe siècle 55

CHAPITRE SEPTIÈME. Réflexions sur le Dieu de Spinoza.
La Substance-Dieu. — La pluralité des substances. — L'immanence de Dieu. — Panthéisme. — La Toute-puissance de Dieu. — Dieu créateur. — Le Fils de Dieu. — La liberté de Dieu. — La prière. — Le miracle. — La Révélation. — Le Diable 60

CHAPITRE HUITIÈME. Réflexions sur l'âme, ses propriétés et sa béatitude.
Nature de l'âme. — L'éternité de l'âme. — Propriétés de l'âme éternelle. — Propriétés de l'âme pendant la vie terrestre. — Le mal. — Le repentir et le remords. — La béatitude. 71

CHAPITRE NEUVIÈME. Conclusion. Le Dieu de J.-J. Gourd.
Formation de la dialectique religieuse. — Le Dieu immanent. — Le Dieu transcendant. — Le Dieu personnel . . . 86

THÈSES 93

Table des matières 95